HISTORIA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

Louis Berkhof

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

Louis Berkhof

'Esta obra es realmente importante y promete retener por largo tiempo su lugar entre los libros de Teología más valiosos. Es especialmente útil como manual del tema específico que trata.

Como era de esperar de un autor que ocupa una posición tan alta en el mundo teológico, junto a insignes teólogos como Charles Hodge y Benjamín Warfield, el libro está hábilmente realizado, y constituye una digna compañía a otras obras precedentes del mismo autor. Es una adecuada coronación del conjunto de obras de Dogmática.

El material está tan bien arreglado y señalado, que presenta una construcción ideal, en cuanto libro de texto, y en cuanto referencia, según convenga. A modo de apéndice de cada sección hay unas cuantas preguntas para ayudar en la ampliación del estudio. Contiene también una lista bibliográfica sobre cada tema, dándole un considerable valor añadido.'

The Evangelical Quarterly

Louis Berkhof

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

Este volumen acompaña al volumen de Teología Sistemática del autor y contiene material histórico que lo complementa.

El Estandarte de la Verdad

EL ESTANDARTE DE LA VERDAD
3 Murrayfield Road, Edinburgh EH12 6EL

Primera edición en inglés publicada por
El Estandarte de la Verdad, Noviembre 1969

Traducción del inglés
Pastor Alonzo Ramírez Alvarado

Composición de textos:
Misión Cristiana Ministerios Creativos
Josep Brunet, 17 - 08394 Sant Vicenç de Montalt
(Barcelona) España

Impreso en Romanyà/Valls, S.A.
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

ISBN: 0 85151 7161
Depósito Legal: B. 48.298 - 1995

ÍNDICE

PREFACIO DEL TRADUCTOR

Mi primer contacto con esta obra de Berkhof lo tuve mientras hacía el curso de Historia de la Iglesia en el Seminario de la Iglesia Libre de Escocia en 1990. Pero nunca me imaginé que terminaría traduciéndola al español. Sin embargo, cuando la Junta de Misiones de la Iglesia Libre de Escocia me encargó la traducción de esta obra, no dudé de aceptar el desafío. El primer borrador lo tenía terminado en Junio de 1992 unos días antes de volver a mi Patria. Pero fue en Lima, siendo ya pastor de la Iglesia Evangélica Presbiteriana «Los Olivos» donde finalmente terminé la revisión y corrección de la traducción.

En América Latina, hay una carencia de libros teológicos desde la perspectiva reformada, entonces pensé que esta traducción sería un aporte más a los esfuerzos que otros vienen realizando para mitigar dicha carencia. Me animaba también el saber que este encargo se debía a la acertada sugerencia del profesor Donald Smith, que fue mi pastor durante ocho años, y que es actualmente profesor del Seminario Evangélico de Lima. Esto me hizo pensar que traducir esta obra sería de gran utilidad para los estudiantes de teología y, por qué no decirlo, para el pueblo evangélico hispano y latinoamericano.

Así pues, estimado lector, la obra «Historia de las Doctrinas Cristianas» del Dr. Louis Berkhof constituye una gran obra de síntesis del desarrollo histórico y teológico de las doctrinas del cristianismo histórico. Es una obra que no puede faltar en manos de los estudiantes de teología, de pastores y estudiantes serios de la teología, pues al leerla, sin duda el lector podrá apreciar que Louis Berkhof tiene una gran capacidad de síntesis y una indiscutible calidad académica. De tal manera que su uso como manual de historia de las doctrinas, es por así decirlo, un prerequisito sine que non para la adecuada comprensión de la teología sistemática.

Me es profundamente placentero agradecer la contribución del Rev. Juan MacPherson por haber tomado la responsabilidad de revisar el manuscrito de esta traducción. Sus valiosos 22 años de vida magistral y pastoral en el Perú, y su conocimiento del inglés y el español son el mejor testimonio de su idoneidad como revisor. Asimismo agradezco a José de Segovia por haber colaborado como segundo revisor de esta traducción. Su profesión de periodista y editor de una revista reformada en España, así como su conocimiento teológico y familiaridad con la obra en inglés, lo califican como un revisor idóneo. Ambos han contribuido con sus valiosas correcciones y observaciones, sin las cuales no hubiese sido posible refinar la presente traducción. Sin embargo, si algún error o falta de claridad pueda encontrarse en la traducción, ello debe atribuirse al traductor y no a los revisores.

No podía faltar un profundo agradecimiento y una sincera felicitación a la Junta de Misiones de la Iglesia Libre de Escocia, por haber tomado la iniciativa de patrocinar la traducción de la presente obra.

Debo agradecer también, desde lo más hondo de mi corazón, a mi amada esposa. Tanto en Edinburgo donde completé el primer borrador de la traducción, como en Lima donde terminé la revisión del manuscrito, ella me proveyó de tranquilidad y cariño durante el trabajo de traducción y revisión. Asimismo mis cariños y mi gratitud a mis dos hijos, Samuel y Ana Elizabeth quienes han tenido que soportar mi ausencia los largos días que permanecí ocupado en la traducción.

Al poner esta traducción en vuestras manos, no puedo dejar de decir que nuestro buen Dios me ha sostenido siempre con el ánimo pronto para este trabajo. A Él sea toda la gloria y la honra, siendo mi sincera oración que utilice esta obra para la extensión de su Reino en el mundo de habla hispana.

ALONSO RAMÍREZ ALVARADO
Lima, 14 de febrero de 1994.

PREFACIO DEL AUTOR

Este volumen histórico de lo que originalmente se llamaba *Dogmática Reformada*, aparece ahora con el nuevo título de *Historia de las Doctrinas Cristianas*. Las obras acerca del desarrollo gradual de las verdades teológicas en la Iglesia de Jesucristo aparecen, generalmente, junto a aquellas que tratan de una reproducción sistemática de éstas, y de este modo, salen como obras separadas. Se pensó que lo mejor era seguir con esta práctica, puesto que ello subraya el hecho de que, después de todo, la historia del desarrollo del pensamiento cristiano, en la Iglesia, es un estudio separado.

Empero, aunque es un estudio separado, no es uno de los que los estudiantes de teología pueden permitirse descuidar, pues el estudio de la verdad doctrinal, aparte de sus antecedentes históricos, conduce a una teología truncada. Ha habido mucho de esto en el pasado, y, aún lo hay, incluso en la actualidad. El resultado ha sido la falta de un adecuado entendimiento y la falta de una correcta evaluación de la doctrina. No se percibía el hecho

de que el Espíritu Santo guiaba a la Iglesia en la interpretación y desarrollo de la verdad tal y como es revelada en la Palabra de Dios. Los controles y señalizaciones del pasado no fueron tomados en consideración, y antiguas herejías, hace mucho tiempo condenadas por la Iglesia, constantemente se están representando como nuevos descubrimientos. Las lecciones del pasado son grandemente descuidadas, y muchos parecen sentir que deben lanzarse solos al camino, como si nada se hubiese hecho en el pasado. Por cierto que un teólogo tiene que tener en cuenta la situación actual del mundo religioso, y siempre estudiar la verdad nuevamente, pero no puede descuidar, con impunidad, las lecciones del pasado. Que este breve estudio de la historia de las doctrinas sirva para crear un interés más grande en tal estudio histórico y pueda conducir a un mejor entendimiento de la verdad.

LOUIS BERKHOF

Grand Rapids, Michigan
1° de Agosto de 1949.

OBSERVACIONES PRELIMINARES

I. EL CONTENIDO DE LA HISTORIA DEL DOGMA

La historia del dogma no se ocupa de la teología en general. En el sentido estricto de la palabra, trata primordialmente de los dogmas, y sólo secundariamente de las doctrinas que todavía no han recibido sanción eclesiástica.

1.1. El SIGNIFICADO DE LA PALABRA DOGMA.

La palabra dogma se deriva del griego *dokein*, la cual en la expresión *dokein moi* no sólo significaba «a mí me parece», o «me complace», sino que también significaba «definitivamente he determinado algo de tal manera que para mí es un hecho establecido». El significado último de «dogma» llegó a ser la designación de una resolución o decreto que era firme y especialmente público. Se aplicaba a las verdades de la ciencia que eran evidentes por sí mismas, a las convicciones filosóficas bien establecidas y reconocidas como válidas, a los decretos gubernamentales, y a los credos religiosos oficialmente formulados.

La Septuaginta usa esta palabra para designar a los decretos gubernamentales (Esther 3:9; Daniel 2:13; 6:8; Lucas 2:1; Hechos 17:7), a las ordenanzas del Antiguo Testamento (Efesios 2:15; Colosenses 2:14) y a las decisiones de la Asamblea de Jerusalén (Hechos 16:4) Aunque fue el uso filosófico y no el teológico el que dio origen a su significado posterior en la teología, sin embargo su uso en Hechos 16:4 tiene puntos de similitud con su uso posterior en la teología. Es verdad que la Asamblea de Jerusalén no formuló una doctrina sino una regulación para la vida ética de la Iglesia; sin embargo su decisión tuvo su origen en una controversia doctrinal que tenía implicaciones doctrinales, y no fue solamente un pequeño consejo sino un mandato positivo con la sanción eclesiástica.

Aunque en religión y en teología la palabra «dogma» a veces se usa con gran amplitud, prácticamente como sinónimo de «doctrina», ésta generalmente tiene un significado más restringido. Una doctrina es la expresión directa y frecuentemente sencilla de una verdad religiosa. No es necesariamente formulada con precisión científica, y cuando lo es, podría ser meramente la formulación de una sola persona. Un dogma religioso, por otra parte, es una verdad religiosa basada en la autoridad de y oficialmente formulada por alguna asamblea eclesiástica. Este significado de la palabra no se determina por su uso bíblico (el cual siempre denota un decreto, un mandato, o una regla de la vida práctica), sino que está más en armonía con el uso filosófico del término para denotar una proposición o principio. Algunos de los Primeros Padres de la Iglesia, usaban el término «dogma» para describir la sustancia de la doctrina. (Véase, Hagenbach, *History of Doctrines* I, p. 2s; Hauck, *Realencyclopaedie, Art Dogmatik.*)

1.2. EL ORIGEN Y CARÁCTER DE LOS DOGMAS

Aunque no en su forma acabada, las doctrinas religiosas se encuentran en la Escritura, pero según la definición actual del término, los dogmas no se encuentran en la Escritura. Estos son el fruto de la reflexión humana, de la reflexión de la Iglesia, a menudo ocasionados o intensificados por las controversias teológicas. Católico-romanos y protestantes difieren en algo con respecto a su descripción del origen de los dogmas. Los primeros, si no excluyen, minimizan la reflexión de la Iglesia *como cuerpo de los creyentes* y lo sustituyen por el estudio de la Iglesia magisterial o la jerarquía. Siempre que una nueva forma de error surge, la Iglesia magisterial, es decir el clero, (el cual ahora tiene a su portavoz infalible en el Papa), después de un examen cuidadoso, formula la doctrina enseñada por la Escritura o por la tradición, la declara ser verdad revelada e impone su aceptación sobre todos los fieles. En su *Handbook of Christian Religion*, pág. 151, Wilmers dice: «Por lo tanto, un dogma es una verdad revelada por Dios, y al mismo tiempo propuesta por la Iglesia para que sea nuestra creencia.» Similarmente en su *The Catechism Explained* p.84, Spirago-Clarke dice: «Una verdad que la Iglesia nos presenta como revelada por Dios se llama verdad de fe, o *dogma*.» Y puesto que la Iglesia es infalible en asuntos de doctrina, una verdad propuesta no sólo es autoritativa, sino que es también irrevocable e inmutable. Así pues, «si de acuerdo al progreso de la ciencia, alguien afirmara que algunas veces es posible dar a las doctrinas propuestas por

la Iglesia un sentido diferente de lo que la Iglesia ha entendido y entiende: el tal sea anatema.» (*Dogmatic Decrets of the First Vatican Council, Canons* IV.3).

Los reformadores sustituyeron el punto de vista católico-romano por otro que, a pesar de su similitud, sin embargo difiere en puntos importantes. Según los reformadores, los verdaderos dogmas religiosos derivan su contenido esencial de la Escritura y solamente de la Escritura. Ellos no reconocen la palabra no escrita o tradición como la fuente de los dogmas. Al mismo tiempo, los reformadores no consideran a los dogmas como declaraciones tomadas directamente de la Biblia, sino que los describen, más bien, como el fruto de la reflexión de la Iglesia como cuerpo de creyentes, sobre las verdades de la revelación, y como formulación oficial de los cuerpos representativos competentes. Puesto que la formulación de la Iglesia es a menudo determinada y profundizada por controversias doctrinales, las formulaciones a las cuales los Concilios eclesiásticos o Sínodos son finalmente guiados por el Espíritu Santo, a menudo llevan los rasgos de los conflictos del pasado. Estas formulaciones no son infalibles, pero sin embargo tienen un alto grado de fiabilidad. Son autoritativas, no sólo porque son propuestas por la Iglesia, sino más bien porque son *formalmente* definidas por la Iglesia y *esencialmente* basadas en la Palabra de Dios.

Bajo la influencia de Schleiermacher, Ritschl, Vinet y otros, se desarrolló una concepción radicalmente diferente sobre el origen de los dogmas, la cual halló pronta aceptación en muchos círculos protestantes. Esta concepción propone que la fuente del contenido esencial de los dogmas es, la conciencia cristiana, la experiencia cristiana, la fe cristiana o

la vida cristiana, y considera que esto está más en armonía con los principios de la Reforma. Los dogmas de la Iglesia son simplemente formulaciones intelectuales de sus experiencias, sentimientos y creencias, las cuales, según algunos de ellos, son despertadas por un factor objetivo, en el cual la piedad reconoce la divina revelación. Schleiermacher defiende la inmediatez de estas experiencias religiosas, mientras que Ritschl y sus seguidores sostienen que dichas experiencias religiosas son mediadas por cierto factor objetivo, al cual la fe lo honra como revelación de Dios. La comunidad religiosa medita sobre estas experiencias, y, finalmente, por medio de algún cuerpo competente, les da expresión intelectual formal transformándolas en dogmas. Según ambos puntos de vista, la formulación de los dogmas no es el trabajo de un solo teólogo, sino de una comunidad, ya sea la Iglesia (Schleiermacher), o el Estado que va de la mano con la Iglesia (Lobstein). Esta concepción del origen de los dogmas es asumido por Schleiermacher, Ritschl, Kaftan, Lobstein, Vinet, Sabatier, Is. Van Dijk, y otros. Sin embargo, debe notarse que esta concepción no describe realmente la manera en que los dogmas existentes se originaron en las iglesias protestantes; solamente describe la manera en que (según estos teólogos) debieran formularse. Ellos consideran los viejos dogmas como anticuados, por estar muy intelectualizados y porque no expresan adecuadamente la vida de la Iglesia; así, pues, dichos teólogos buscan un nuevo dogma que esté al compás de la vida de la comunidad religiosa.

La perspectiva de Harnack merece aquí mención especial. En su obra monumental sobre *The History of Dogma* (La Historia del Dogma), trata de desacreditar la totalidad del dogma (es decir todo el

complejo de los dogmas) de la Primera Iglesia, presentándolo como una mezcla antinatural de la filosofía griega con la verdad cristiana, en la cual el componente filosófico foráneo es el elemento preponderante. Harnack dice: «El dogma en su concepción y desarrollo es una obra del espíritu griego sobre la sementera del Evangelio.» La Iglesia se rindió a la tentación de presentar su mensaje de tal forma que se pareciera más a la sabiduría que a la ignorancia, y así ganar para dicho mensaje, el debido respeto de la gente culta. La fe práctica de la Iglesia se transformó en un concepto intelectual, un dogma, y esto llegó a ser el real punto central de la historia de la Iglesia. Esto fue un gran error, y un error que continuó en la formulación posterior de los dogmas, de tal manera que la totalidad de la historia del dogma es, realmente, la historia de un error colosal. La gran ambición de la escuela Ritscheliana, a la cual Harnack pertenece, es eliminar de la teología todo lo que sea metafísico.

Un dogma podría definirse como una doctrina derivada de la Escritura, oficialmente definida por la Iglesia, y declarada que está fundamentada en la autoridad divina. Esta definición, en parte nombra y en parte sugiere sus características. Su contenido es derivado de la Palabra de Dios y es, por lo tanto, autoritativo. No es una mera repetición de lo que se encuentra en la Escritura, sino que es el fruto de una reflexión dogmática. Y es oficialmente definido por un cuerpo eclesiástico competente y declarado que se fundamenta en la autoridad divina. El dogma tiene significación social, porque es la expresión, no de un solo individuo, sino de una comunidad. Y tiene valor tradicional, puesto que transmite a las futuras generaciones las preciosas posesiones

de la Iglesia. En la Historia del Dogma, vemos a la Iglesia alcanzando una mayor comprensión cada vez mayor de las riquezas de la verdad divina bajo la guía del Espíritu Santo, consciente de su alta prerrogativa de ser el pilar y fundamento de la verdad, y comprometida en la defensa de la fe que una vez fuera entregada a los santos.

II. LA TAREA DE LA HISTORIA DEL DOGMA

Brevemente definida, la tarea de la Historia del Dogma es describir el origen histórico del dogma de la Iglesia, así como trazar sus subsecuentes cambios y desarrollos; o, en palabras de Seeberg, «mostrar cómo se ha originado el dogma como un todo y cada dogma por separado, y a través de qué curso de desarrollo éstos han llegado a la forma e interpretación prevaleciente en las iglesias en un determinado período.» Podrían hacerse las siguientes observaciones generales con respecto a sus presuposiciones, su contenido general, y el punto de vista desde el cual se ha escrito.

2.1. SUS PRESUPOSICIONES

La mayor presuposición acerca de la Historia del Dogma parece ser que, el Dogma de la Iglesia es cambiante, y que, como cuestion de hecho, ha sufrido muchos cambios en el curso de su desarrollo histórico. Si algo es inmutable, no está sujeto a desarrollo y por lo tanto no tiene historia. La teología protestante, siempre ha mantenido la posición de que el dogma de la Iglesia (aunque está caracterizado por un alto grado de estabilidad) está sujeto a cambio, y que en el curso de la historia ha sido

enriquecido con nuevos elementos, que ha recibido formulación más cuidadosa y que, incluso, ha sufrido transformaciones. A la teología protestante, por lo tanto, no le es un problema la idea de que exista una historia del dogma. Para la teología católico-romana, sin embargo, la situación es diferente. Los católico-romanos se glorían en el hecho de que ellos tienen un dogma inmutable y se consideran superiores a los protestantes quienes, en palabras del Cardenal Gibbons, «apelan a la Biblia invariable para defender sus doctrinas siempre variables.» Él dice que el credo de la Iglesia «en el presente es idéntico con lo que fue en épocas pasadas.» (Faith of Our Fathers, II, p.87). Wilmers habla de manera similar cuando dice, «La religión Cristiana es incambiable en todas sus *doctrinas reveladas*, en todos sus *preceptos* e *instituciones*, los cuales son dados para todos los hombres. A un dogma no se le puede añadir ni sustraer ningún artículo de fe (porque la doctrina es el tema principal bajo discusión); ni puede recibir un significado diferente de aquel dado por Cristo.» (*Handbook of the Christian Religion*, p.67). Autores católico-romanos repetidamente nos dicen que la Iglesia no puede hacer nuevos dogmas, sino solamente trasmitir el depósito sagrado que le fue confiado.

Pero si las repetidas aseveraciones de que la Iglesia no puede hacer nuevos dogmas son verdaderas, luego se sigue, que los dogmas fueron ya dados en el depósito original, en la fe una vez entregada a los santos y contenidos en la Escritura y en la tradición apostólica. Ningún dogma fue alguna vez añadido al sagrado depósito, ni fue jamás cambiado en su contenido. La Iglesia tiene poder sólo para declarar que una verdad es revelada por Dios y para darle una interpretación infalible, despejando así la incertidumbre e incrementando el conocimiento positivo de los fieles. La Iglesia hizo esto en el pasado y continuará haciéndolo cuando quiera que las condiciones históricas lo requieran. El dogma no se desarrolla y por lo tanto no tiene historia; existe desarrollo sólo en la aprehensión subjetiva de éste y ello determina la concepción católico-romana de la Historia del Dogma. B.J. Otten autor Católico-Romano de *A Manual of the History of Dogmas* (tercera edición, vol I, p.2) dice: «[La historia de los Dogmas] presupone que las verdades reveladas son objetivamente inmutables y permanentes, y también que su aprehensión subjetiva y expresión externa admite progreso.»

Durante mucho tiempo los católico-romanos han mirado con sospecha a la Historia del Dogma. Neander dice que un «teólogo moderno, Hermes de Bonn, ha afirmado que tratar la Historia de los Dogmas como una rama especial de estudio, a consecuencia de los cambios que su desarrollo presupone, milita en contra de la Iglesia, y que por esa razón él ha vacilado en dar conferencias sobre el tema.» *(The History of Christian Dogmas*, vol. I, p.28). Petavius fue el primero entre los católico-romanos en sugerir una clase de doctrina del desarrollo, pero su obra no fue bien recibida, y tuvo que modificar sus afirmaciones. Más tarde, Moehler y especialmente Newman defendieron una teoría de desarrollo que encontró (aunque no universal) considerable aceptación. La teoría de Newman estima que muchas de las doctrinas de la Iglesia, estaban presentes en el depósito original sólo de modo germinal. Eran como semillas que estaban repletas de posibilidades inesperadas, implantadas en la mente de la Iglesia y

que en el curso del tiempo dieron lugar a doctrinas bien desarrolladas. A pesar de que frecuentemente hubo oposición a las nuevas expresiones doctrinales, éstas, gradualmente, ganaron terreno e incrementaron su popularidad. Finalmente, la Iglesia magisterial (la jerarquía) sometió a prueba los resultados de este nuevo desarrollo para darle (a algunos de éstos) el sello de su aprobación infalible, declarándolos como verdades divinamente reveladas. Esta teoría encontró el favor de muchos católico-romanos, pero no pareció satisfactoria a todos y nunca recibió aprobación oficial.

Una segunda presuposición acerca de la Historia del Dogma es que, el desarrollo del dogma de la Iglesia avanzó de manera orgánica y por lo tanto fue fundamentalmente un crecimiento continuo; a pesar del hecho que los líderes de la Iglesia se esforzaron por percibir la verdad, a menudo, se metieron en callejones sin salida persiguiendo lo imposible de alcanzar y entreteniéndose con elementos extraños; y que la Iglesia misma, ya sea en parte o como un todo, algunas veces erró en su formulación de la verdad. La revelación especial de Dios es la exposición progresiva del conocimiento ectypal acerca de Dios y de la idea redentora en Cristo Jesús. Es un todo orgánico en el cual todas las partes están interrelacionadas, la expresión completa del pensamiento divino. En su esfuerzo por percibir la verdad, la Iglesia simplemente busca pensar los pensamientos de Dios de acuerdo con lo que Él mismo piensa. La Iglesia hace esto bajo la guía del Espíritu Santo, el cual es el Espíritu de Verdad y como tal garantiza que de manera siempre creciente se vea la verdad como un organismo internamente conectado. Así pues, la Historia del Dogma no sería una mera crónica que registra la historia externa de los varios dogmas de la Iglesia; sino la historia de un crecimiento orgánico y de la manera como opera la mente de la Iglesia, y, por lo tanto, presupone un desarrollo bastante continuo del dogma eclesiástico.

Si en el pasado la Iglesia ha procedido bajo el presupuesto, hoy abogado por muchos, que las situaciones de la vida religiosa a menudo cambiantes demandan un nuevo dogma, y que cada época debe formular su propio dogma, descartando el viejo y sustituyéndolo por otro en concordancia con la condición espiritual de dicha época, habría sido imposible escribir una historia del dogma en el sentido orgánico de la palabra. Habremos de suponer que a pesar de las melancólicas aberraciones que caracterizaron a la Iglesia en su búsqueda de la verdad, que muchas veces la condujo por caminos erróneos, sin embargo gradualmente avanzó en su percepción en la formulación de la verdad. Habremos de asumir que, incluso, aquellos grandes cataclismos religiosos como la Reforma, no constituyeron un rompimiento completo con el desarrollo doctrinal del pasado. Aun cuando muchos errores fueron denunciados y corregidos, los reformadores buscaron, en los Primeros Padres de la Iglesia, el apoyo para sus opiniones, e incluso, no dudaron en adoptar algunas de las enseñanzas que fueron desarrolladas durante la Edad Media. Hasta en este aspecto hubo continuidad de pensamiento.

2.2. *SU CONTENIDO ESENCIAL*

Si bien la Historia del Dogma trata primordialmente de los dogmas de la Iglesia, sin embargo, se interesa también por los desarrollos doctrinales que

todavía no fueron incorporados en los credos oficiales, los cuales quizás nunca iban a estarlo. Sería erróneo asumir que la Historia del Dogma debe comenzar con el Concilio de Nicea y terminar con la adopción de la última de las Confesiones históricas. Para describir el origen de los dogmas más antiguos de la Iglesia, debe tomarse como punto de partida el período en que se cerró la revelación especial, en el estudio de los Padres apostólicos. Debe tomarse en cuenta aquellas pre-formaciones de los dogmas de la iglesia que resultaron de las discusiones teológicas de su tiempo y que lograron una aprobación más o menos general, aun cuando no recibieron el sello oficial de la Iglesia. Deben tomarse en cuenta aquellas verdades periféricas que necesariamente fluyeron del dogma céntrico y controlador, pero que sin embargo no recibieron especial sanción eclesiástica. Finalmente, debe tomarse en cuenta aquellos nuevos desarrollos de verdades doctrinales que apuntan hacia adelante, y que preparan el camino para la formulación adicional de dogmas teológicos. Puesto que el dogma de la Iglesia no es el fruto de una construcción mecánica sino más bien de un crecimiento orgánico, el estudio de su historia no puede permitirse el lujo de limitar su atención a los resultados claramente definidos que se obtuvieron en diferentes épocas, sino que debe también considerar las etapas intermedias, pues éstas, prometen aún mejores y más ricos frutos.

De esto se sigue que, hasta donde corresponde a la historia externa, la Historia del Dogma no puede dejar de lado el estudio de las grandes controversias de la Iglesia, las mismas que fueron los dolores de parto de nuevos dogmas y que a menudo tuvieron una influencia determinante en su formulación. Aunque este estudio no siempre sea edificante, es absolutamente esencial para un correcto entendimiento del origen de los dogmas eclesiásticos. En estas controversias las diferencias de opinión fueron evidentes y, en algunos casos, dieron lugar a diferentes líneas de desarrollo, y a formulaciones doctrinales que estuvieron en desacuerdo con la conciencia unitaria de la Iglesia en general, o de alguna denominación en particular. Incluso, estas desviaciones de la línea principal de pensamiento son importantes para la Historia del Dogma, puesto que ellas a menudo condujeron a una más clara y más precisa formulación de la verdad.

Pero aunque la Historia del Dogma no puede permitirse el lujo de ignorar los hechos externos que tienen implicaciones en el desarrollo del dogma, tampoco debe perderse de vista el hecho de que su preocupación primordial es con el desarrollo del pensamiento teológico en la conciencia de la iglesia, y, por lo tanto debe trazar el desarrollo de la idea que es parte inherente de la revelación revelada por Dios mismo. Aunque su principio de interpretación, por sí mismo, no es el más recomendable para el pensamiento cristiano, sin embargo, al dirigir la atención al hecho de que el desarrollo del dogma está controlado por una ley interna, Hegel y Baur prestaron un buen servicio a la Historia del Dogma. Podemos discernir cierta necesidad lógica en las etapas sucesivas del desarrollo de cada dogma, y en el orden en que se presentaron los varios problemas dogmáticos. En general, puede decirse que el orden lógico seguido en el estudio de la Dogmática se refleja aproximadamente en la Historia del Dogma.

III. MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA HISTORIA DEL DOGMA

Ha existido considerable diferencia en cuanto a la división del contenido de la Historia del Dogma, así como en el método utilizado en su tratamiento. Llamaremos brevemente la atención sobre algunas de estas diferencias.

3.1. DIVISIONES DE LA HISTORIA DEL DOGMA

Historia general y especial del Dogma, es la división más común que se encuentra en la mayoría de las obras más antiguas que tratan de la Historia del Dogma. Esta división se sigue en cada uno de los períodos sucesivos: La historia general esquematiza los antecedentes filosóficos generales, los temas fundamentales de discusión y la dirección general en el estudio de cada período bajo discusión; mientras que la historia especial traza el origen y desarrollo de los dogmas aisladamente, en especial aquellos que son centrales, cuya influencia es esencial en la formación de dogmas más periféricos. Los dogmas especiales son normalmente discutidos bajo las acostumbradas divisiones de la Dogmática: Teología, Antropología, Cristología, y así sucesivamente. Este es el llamado *método local*, que es seguido por Hagenbach, Neander, Sheldon, y otros. Ritschl objetó ambas partes de este método de división en razón de que, representaban un método anatómico en vez de ser un método de tratamiento orgánico; en obras posteriores sobre la Historia del Dogma, tanto la división de historia general y especial como el *método local* fueron abandonados. Esta es una de las diferencias impresionantes entre las obras de Harnack, Loofs, Seeberg y Fisher por un lado, y la mayoría

de las historias del Dogma anteriores a ellos por otro. La gran objeción a la división de la Historia del Dogma en general y especial es que ésta separa lo que debe ir junto; y al *método local*, porque es artificial en vez de ser histórico y, porque no hace justicia a la diferencia de énfasis en los varios períodos, o a aquello que es distintivo en cada período. Los escritores posteriores, aunque no están totalmente de acuerdo en cuanto a la división que se debe aplicar al estudio de la Historia del Dogma, todos se esfuerzan para ofrecer una explicación más unificada acerca del origen y desarrollo del dogma de la Iglesia.

Las divisiones de Harnack y Loofs revelan gran similitud, mientras que aquella ofrecida por Seeberg marcha en gran medida por camino parecido.

Seeberg divide la Historia del Dogma como sigue: I. *La Construcción de la Doctrina en la Iglesia Antigua*. II. *La Preservación, Transformación y Desarrollo de la Doctrina en la Iglesia Medieval*. III. *Desarrollo del Sistema Doctrinal Durante la Reforma y La Oponente Cristalización de la Doctrina del Catolicismo-Romano*.

3.2. MÉTODO DE TRATAMIENTO.

Bajo este título general hay dos distinciones que requieren consideración.

a) ***Aquella entre método horizontal y vertical***. En el estudio de la Historia del Dogma, algunos siguen el método horizontal y otros el vertical. Los que adoptan el método horizontal toman la historia del desarrollo doctrinal como un todo por períodos y tratan el origen de todos los varios dogmas en cada período particular, dejándolos en

la etapa en la que el cierre de tal período los encuentra y tomándolos de nuevo en ese punto trazan su desarrollo ulterior. Así por ejemplo, el desarrollo de la doctrina acerca de Dios es estudiada hasta el comienzo de la Edad Media, luego se deja aquí, para continuar con el desarrollo de la doctrina de Cristo hasta este mismo punto, nuevamente la doctrina de Cristo se detiene aquí para seguir con una consideración de la expansión gradual de las doctrinas antropológicas sobre el pecado y la gracia hasta la misma Edad Media, y así sucesivamente.

Sin embargo, los que siguen el método vertical, consideran el estudio de los dogmas individualmente, en el orden en que éstos llegaron a ser el centro de la atención en la Iglesia, y trazan su desarrollo hasta la etapa en que alcanzaron su forma final. Primero se toma la doctrina acerca de Dios, porque ésta fue la primera en captar la atención especial de la Iglesia, y su desarrollo es trazado hasta el tiempo de su formulación final en los credos históricos del período de la post-Reforma. Las doctrinas centrales restantes, tales como aquellas acerca de Cristo, pecado y gracia, expiación, etc., de manera similar son estudiadas en sus diferentes etapas de desarrollo hasta el tiempo en que alcanzaron su forma oficial final.

El método horizontal es seguido por Hagenbach, Neander, Harnack, Loofs y Seeberg; mientras que el método vertical con ciertas diferencias, es seguido por Thomasius, Shedd y Cunningham. Cada uno de estos métodos tiene sus ventajas y desventajas. En nuestra breve discusión, nos parece preferible seguir el método vertical, porque conserva los dogmas separados en forma más prominente en la mente

y nos capacita para trazar su desarrollo desde el comienzo hasta el final, sin desviar la atención de la fluencia continua de pensamiento por una división más o menos mecánica. Por supuesto que el peligro está a las puertas, y debe ser evitado tanto como sea posible, es decir, que las doctrinas bajo consideración aparezcan más o menos desligadas de su contexto histórico y de su conexión lógica dentro de los sistemas de pensamiento de los grandes teólogos de la Iglesia, tales como Tertuliano, Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, y otros. Felizmente este peligro se evita en gran medida por el hecho de que, las doctrinas centrales de la Iglesia, las que principalmente nos conciernen, no ocuparon el centro de la escena simultáneamente. Además, la lectura de otra obra sobre la Historia del Dogma, tal como la de Seeberg, Sheldon o Fisher, ayudará a eliminar esta desventaja. Cuando se sigue este método, nuestra discusión histórica de cada uno de los dogmas no está determinada por el momento de su incorporación al último de los credos históricos, sino que se considera los cambios o desarrollos posteriores sugeridos en la literatura teológica, puesto que, en el curso del tiempo, éstas pueden conducir a una más sana, más clara, o más completa formulación dogmática.

b) ***Aquella entre un método puramente objetivo y confesional***. Algunos son de la opinión que, el método puramente objetivo es la única manera correcta y científica de tratar la Historia del Dogma. Ellos consideran que la tarea del historiador es describir el origen y desarrollo del dogma de la Iglesia sin ninguna predisposición, sin manifestar

sia, y se propuso darles respuesta, no sólo a la luz de las Escrituras sino también apelando a los Padres de la Iglesia, proporcionando así un directo y poderoso motivo para el estudio histórico del dogma. Sin embargo, los reformadores y los teólogos de la época de la Reforma no iniciaron dicha investigación. Aunque ellos apelaron a los Padres de los primeros siglos para substanciar sus puntos de vista, no sintieron la necesidad de una investigación cuidadosa y crítica, acerca del origen histórico de la totalidad del cuerpo de doctrina que constituyó el contenido de su fe. Ellos no albergaron dudas en cuanto al carácter bíblico de las doctrinas que creían. Por lo demás, estas doctrinas penetraron en sus mismas vidas y fueron verificadas por la experiencia. Pues, su robusta fe, además de no tener necesidad de tal investigación, tenía unos intereses polémicos y dogmáticos que ocuparon el lugar más prominente en su pensamiento y les quedaba muy poco tiempo para el estudio histórico.

Además, queda el hecho de que la Iglesia católico-romana y la protestante se acusaban una a otra, de abandonar la fe histórica de la cristiandad, y solamente un cuidadoso estudio de la historia podía resolver este conflicto. Aunque debido a los intereses polémicos y dogmáticos este motivo permaneció inoperativo por largo tiempo, sin embargo estaba allí presente, y por lo tanto, forzosamente tenía que ejercer alguna influencia en el transcurso del tiempo. Pero no llegó a ser operativo hasta que fue reforzado por otros motivos, suministrados por movimientos que estuvieron en contra de los dogmas de la Iglesia. El Pietismo nació de la convicción de que el escolasticismo protestante había ejercido una influencia petrificante que amenazaba

las verdades vivas de la Reforma. Reaccionó en contra de lo que se consideraba el estéril intelectualismo del siglo XVII, y vio en éste una desviación de la fe de los reformadores. Y el racionalismo fue hostil al dogma de la Iglesia, porque el dogma se basaba en la autoridad en vez de basarse en la razón humana, y porque con su cacareada estabilidad, el dogma representaba una restricción a la libre investigación de la mente humana. Estaba interesado en demostrar que el dogma de la Iglesia había sido cambiado repetidamente, y que, por lo tanto, no podía alegar la permanencia y la estabilidad que comúnmente se le atribuía. Estos dos movimientos, aunque diferentes y antagónicos en algunos aspectos, unieron sus manos en su oposición al dogma y comenzaron el estudio de su historia con el deseo encubierto de socavarlo.

Otro factor que debe tenerse en consideración es el despertar del espíritu histórico bajo la Influencia de Semler y otros. Semler inició el estudio histórico moderno de la Escritura en una obra intitulada, «*Experimento de un método de enseñanza más libre*», obra pionera en la cual se explicaba el valor del método histórico. En el estudio de la Historia de la Iglesia, los frutos de este nuevo espíritu se vieron por primera vez en la gran obra de Mosheim. Aunque no tomó la Historia del Dogma, de todos modos dio gran ímpetu a su estudio. Elementos importantes para ello se encuentran en las obras de Lessing y Semler.

4.2. *PRIMERAS OBRAS SOBRE LA HISTORIA DEL DOGMA*

Los inicios reales del estudio de la Historia del Dogma se ven en las obras de S.G. Lange y Muenscher.

La obra de Lange fue planificada en gran escala, pero nunca fue concluida. Muenscher escribió una obra compuesta de cuatro volúmenes en 1797 y la completó con un compendio. Mediante un estudio imparcial buscaba responder a la interrogante ¿Cómo y por qué la doctrina del cristianismo gradualmente asumió su presente forma? Su obra está tan influenciada por el racionalismo, que la interrogante de si el objetivo apropiado del estudio es la doctrina o el dogma, la dejó sin resolver. Fue él quien introdujo la división de historia general y especial del dogma, la cual se encuentra en muchas de las obras posteriores. Los manuales que siguieron a la obra de Muenscher no marcaron ningún avance especial en el estudio del tema.

Un mejor método histórico fue introducido bajo la Influencia de Hegel, cuya aplicación al estudio de la Historia se ve especialmente en la obra de F.C. Baur, el padre de la escuela de crítica neotestamentaria de Tubinga. Se introdujo el principio evolutivo de Hegel para trazar el progreso y orden definido en el origen de los dogmas eclesiásticos. Como objeto del estudio de la Historia del Dogma se consideraba: a) indagar los hechos en sus contextos reales, atestados por testigos acreditados y, b) interpretarlos de acuerdo a la ley exacta de desarrollo interno. Sin embargo, durante mucho tiempo, lo que fue superimpuesto en este estudio era la idea, puramente especulativa, del desarrollo expresada en la conocida triada de Hegel. Esto puede verse clarísimamente en la obra de Baur.

Sin embargo, la idea de desarrollo gradualmente adquirió distintas aplicaciones que las hegelianas. Ésta se asume en las producciones de la escuela teológica de Schleiermacher. Es aplicada también por

escritores moderados como Neander y Hagenbach quienes sobrepasan a los hegelianos en su estima del cristianismo como religión y del valor religioso de la doctrina. Sin embargo ellos mostraron gran deficiencia en su aplicación del principio histórico cuando continuaron la vieja división de historia general y especial, y, posteriormente aplicaron también el así llamado *método local*. Otras modificaciones pueden encontrarse en los escritos de confesionalistas tales como Kliefoth y Thomasius. En la obra del primero emerge la distinción entre dogma y doctrina, y ello se convierte en el propio objeto de este estudio. Según él, cada época produce su propio ciclo de verdad dogmática, y la deja a sus generaciones sucesoras como un tesoro para ser conservado y no para ser reformado ni cancelado (Baur), sino que debe ser incorporado como un todo en el desarrollo siguiente.

Thomasius distinguió cuidadosamente entre dogmas centrales y dogmas periféricos. Los dogmas centrales son las grandes doctrinas fundamentales sobre Dios, Cristo, pecado y gracia. Los dogmas periféricos son las doctrinas que se desarrollan derivadamente de los dogmas centrales. Su obra está escrita desde el punto de vista confesional de la Iglesia luterana.

La erudición católico-romana fue lenta en interesarse por el estudio de la Historia del Dogma. Pero cuando lo hizo, partió de su concepción distintiva del dogma, como la declaración autoritativa de la Iglesia sobre los fundamentos de la Religión Cristiana. Las obras más antiguas procedieron sobre la asunción de que, la Primera Iglesia poseía el dogma del cristianismo ya completo, y que no hay posibilidad de alteración material de una generación a otra. Se dice que no ha habido adicio-

nes al depósito original sino sólo interpretaciones de éste. Newman introdujo la «teoría del desarrollo.» Según él, el depósito original de la verdad revelada está, en gran parte, implícito y germinal en la Biblia, y sólo gradualmente se evidencia bajo el estímulo de condiciones externas. Sin embargo, el proceso de desarrollo es absolutamente controlado por la Iglesia infalible. Pero incluso esta teoría, aunque fue formulada en forma cuidadosa, no encontró aceptación general en los círculos católico-romanos.

4.3. OBRAS POSTERIORES SOBRE LA HISTORIA DEL DOGMA.

Las obras posteriores sobre la Historia del Dogma, revelan la tendencia a romper con el ordenamiento mecánico de las obras pasadas, con su división de historia general y especial del Dogma y su aplicación del *método local.* Por cierto que se puede encontrar todavía en la obra de Sheldon, y también parcialmente en la obra de Shedd, pero esta división está conspicuamente ausente en otras obras recientes. Existe una creciente convicción de que la Historia del Dogma debe tratarse más orgánicamente. Nitzch adoptó un ordenamiento del dogma según su origen bajo los siguientes títulos: *La Promulgación de la Doctrina de la Iglesia Católica Antigua*, y *El Desarrollo de la Doctrina de la Iglesia Católica Antigua.* Una división similar se encuentra en Harnack, quien habla del *Origen del Dogma Eclesiástico* y de *El Desarrollo del Dogma Eclesiástico*.

Harnack muestra afinidad con Thomasius y con Nitzsch, pero va más allá de sus posiciones. Limita su discusión al origen y desarrollo de los dogmas en distinción de las doctrinas, y toma en cuenta

los aspectos constantemente cambiantes del cristianismo como un todo, particularmente en conexión con el desarrollo general de la cultura. Su obra rompe radicalmente con el *método local.* Pero tiene una concepción errónea sobre el dogma, pues, lo considera en su principio y estructura como una obra del espíritu griego en el suelo del Evangelio, una mezcla de Religión Cristiana con la cultura helénica, en la cual ésta última predomina. Según su punto de vista, las proposiciones de fe fueron erróneamente convertidas en conceptos intelectuales, los cuales fueron sustentados con pruebas históricas y científicas, pero por el proceso mismo perdieron su valor normativo y autoridad dogmática. Harnack afirma que la corrupción no empezó en el Nuevo Testamento mismo, como posteriores escritores afirman, sino en los siglos II y III, con el desarrollo de la doctrina del Logos, y fue continuada por la Iglesia católico-romana hasta el tiempo del primer Concilio Vaticano; mientras que el protestantismo del tiempo de la Reforma, dejó de lado la concepción dogmática del cristianismo. Sus dogmas están constantemente sujetos a revisión. Estrictamente hablando, el protestantismo no da lugar para verdades fijas, para dogmas, sino solamente para un *Glaubenslehre*[1]. Harnack tiene una perspectiva muy limitada acerca del dogma, no hace justicia a la aversión que tenían los Primeros Padres de la Iglesia a la influencia del paganismo, y hace de toda la Historia del Dogma un gigantesco error.

[1] Término alemán que en este contexto significa «enseñanza de la fe». Véase, Helmunt W. Ziefle, *Dictionary of Modern Theological German*. Baker Book House, Grand Rapids Michigan, USA, 1982, p. 68. N. del Tr.

Loofs y Seeberg no siguen la misma división de Harnack, pero al parecer ellos sienten que la segunda división de su gran obra, en realidad, cubre prácticamente toda la Historia del Dogma, aunque Loofs mantiene aún un capítulo separado acerca del origen del dogma entre los cristianos. Aun cuando Loofs no está de acuerdo totalmente con la concepción de Harnack en cuanto al dogma, sin embargo, muestra más afinidad con él que la que muestra por Seeberg en su obra monumental. La obra de Seeberg es algo así como un libro de consulta, puesto que contiene numerosas citas de autores y, a la vez, discute sus puntos de vista doctrinales. Al igual que Harnack, Seeberg también ha escrito un libro de consulta en dos volúmenes, que fue traducido al Inglés por el Dr. Charles E. Hay y apareció en 1905 con el título: *Manual de la Historia de las Doctrinas*. Esta es una obra de considerable valor para el estudiante.[2]

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cuál es la diferencia en cuanto a la concepción del dogma entre los católico-romanos y los protestantes? ¿Cómo la teoría de Newman cambió el concepto católico acerca de la Historia del Dogma? ¿Qué objeciones existen contra la teoría de Harnack? ¿Ha sido bien recibido su punto de vista entre los seguidores de Ritschl? ¿Están de acuerdo en cuanto a la tarea de la Historia del Dogma los católico-romanos y los Protestantes? El elemento cambiante del dogma que se presupone en su historia ¿se encuentra en su forma, o en su contenido, o en ambos? ¿Qué se puede decir en pro y en contra del método hegeliano aplicado a la Historia del Dogma? Cuando Baur lo aplicó ¿Hizo justicia a los hechos históricos externos? ¿Para ser verdaderamente científica, debe la Historia del Dogma escribirse en una manera puramente objetiva?

[2] Debemos anotar que esta obra ha sido trducida al castellano por el Dr. José Míguez Bonino y editada por la Casa Bautista de Publicaciones 1964-5. N. del Tr.

BIBLIOGRAFÍA

Harnack, *History of Dogma*, I, pp. 1-40; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp. 29-37; Loofs, *Handboek de Domengeschiedenis*, pp. 1-9; Neander, *History of Christian Dogmas*, pp. 1-32; Fisher *History of Christian Doctrine* , pp. 1-22; Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp. 1-47; Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 1-48; Rainy, *Delivery and developmente of Christian Doctrine*; Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, III, pp. 370-386.

DESARROLLO DOCTRINAL PREPARATORIO

I. LOS PADRES APOSTÓLICOS Y SUS OPINIONES DOCTRINALES.

1.1. SUS PRESUNTOS ESCRITOS.

Los Padres apostólicos son los Padres que se supone vivieron en el tiempo antes de la muerte del último de los apóstoles, de quienes se dice han sido discípulos de los apóstoles, y, a quienes se les atribuyen los primeros escritos cristianos ahora en existencia. De ellos hay especialmente seis nombres que han llegado hasta nosotros, a saber: Bernabé, Hermas, Clemente de Roma, Policarpo, Papías, e Ignacio. Aunque con dudosa autoridad, a Bernabé se le considera, generalmente, como a aquél Bernabé que fue compañero de Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Él es el supuesto autor de una epístola, de dudosa autenticidad, que es enérgicamente antijudaica. Aunque con insuficientes bases se supone que Hermas habría sido la persona mencionada en Ro. 16:4. «El Pastor de Hermas», atribui-

do a él, contiene una serie de visiones, mandamientos y semejanzas.[3] Es una obra de dudosa autenticidad, sin embargo fue tenida en alta estima en la Primera Iglesia.

Clemente de Roma, podría haber sido aquel compañero de trabajo de Pablo nombrado en Fil. 4:3. A él comúnmente se le presenta como obispo de Roma, que quizás lo habría sido, pero es más probable que fue meramente un pastor influyente en Roma. Fue el autor de una epístola a los corintios, que contiene mandatos morales en general y exhortaciones en especial, con ocasión de las discordias habidas en la Iglesia de Corinto. A pesar de no haber buenas razones, algunos dudan de la autenticidad de esta Epístola. Ella es probablemente uno de los restos más genuinos de la literatura cristiana primitiva.

A Policarpo, se acostumbra a designarlo como «obispo de Esmirna», aunque Eusebio habla de él, más correctamente como «aquel presbítero bendito y apostólico». Era discípulo del Apóstol Juan y escribió una corta Epístola a los Filipenses, que consiste principalmente de exhortaciones prácticas en lenguaje bíblico.

Papías, llamado «Obispo de Hierápolis» fue contemporáneo de Policarpo, y quizás también discípulo del apóstol Juan. Papías fue el autor de «Una exposición de los Oráculos del Señor», de los cuales, Eusebio sólo preservó algunos fragmentos doctrinalmente insignificantes.

[3] La palabra semejanzas se usa aquí para indicar: símiles, metáforas y parábolas. N. de Tr.

Ignacio, comúnmente conocido como «Obispo de Antioquía» vivió también en el tiempo del último de los apóstoles. A él se le atribuyen quince cartas, pero en la actualidad solamente siete de éstas se consideran genuinas; algunos dudan incluso de éstas.

A estos escritos, deben añadirse dos de autor desconocido, a saber: la Epístola de Diogneto y la Didaqué. La primera se le atribuye a Justino Mártir, puesto que él escribió una «Apología a Diogneto». Sin embargo, la evidencia interna de esta Epístola sugiere que su autoría es improbable. El escritor cuenta acerca de las razones por las que muchos cristianos abandonaron el paganismo y el judaísmo, describe los principales rasgos del carácter y conducta de los cristianos, y traza la doctrina del cristianismo, de la cual ofrece un resumen admirable.

La Didaqué fue descubierta en 1873 y fue probablemente escrita cerca del año 100 d.C. La primera parte contiene preceptos morales bajo el esquema de los dos caminos, el camino de vida y el camino de muerte, en tanto que la segunda parte ofrece directrices para la adoración y el gobierno de la Iglesia, entrelazadas con exposiciones acerca de las últimas cosas.

I.2. *CARACTERÍSTICAS FORMALES DE SUS ENSEÑANZAS.*

Frecuentemente se observa que, cuando se pasa del estudio del Nuevo Testamento al de los Padres apostólicos uno es consciente de un cambio tremendo. No hay la misma frescura y originalidad, profundidad y claridad. Esto no es sorprendente, dado que se trata de la transición de la verdad dada por inspiración infalible a la verdad reproducida por pio-

neros falibles. Sus obras tenían que depender fuertemente de la Escritura, siendo de tipo primario, tratando asimismo de los primeros principios de la Fe, en vez de ser verdades más profundas de la Religión.

Sus enseñanzas se caracterizan por una cierta pobreza. Están generalmente en completo acuerdo con la Escritura, frecuentemente redactadas con las mismas palabras de la Biblia, pero añaden muy poca explicación, y no son sistematizadas de manera alguna. Esto no debe sorprender a nadie, pues hubo muy poco tiempo para la reflexión sobre las verdades de la Escritura y la asimilación del masivo material contenido en la Biblia. El Canon del Nuevo Testamento todavía no estaba establecido, esto explica por qué los Primeros Padres muy a menudo citan la tradición oral en vez de la Palabra escrita. Además, se debe tener presente que, entre ellos, no hubieron filósofos con formación especial para la búsqueda de la verdad, y no fueron hombres de sobresaliente habilidad para la presentación sistemática de la verdad. A pesar de su pobreza comparativa, sin embargo, los escritos de los Padres apostólicos son de importancia considerable, puesto que ellos testifican de la canonicidad e integridad de los libros del Nuevo Testamento, y forman un eslabón doctrinal entre el Nuevo Testamento y los escritos más especulativos de los apologistas que aparecieron en el siglo II.

Una segunda característica de las enseñanzas de los Padres apostólicos es su falta de definición. El Nuevo Testamento registra varios tipos de *kerugma* (predicación) apostólica: la de Pedro, la paulina y la juanina. Las tres concuerdan en lo fundamental, pero cada una de ellas representa diferentes énfasis de la verdad. Ahora bien, podría parecer sorprendente que, aún cuando los Padres apostólicos revelan cierta preferencia por la predicación de tipo juanina, con la cual pueden haber estado mejor familiarizados, sin embargo, no se adhirieron definidamente a ninguno de estos tipos. No obstante, varias consideraciones podrían ofrecerse como explicación. Se requiere considerable reflexión para distinguir estos tipos. Los Primeros Padres estuvieron muy cerca de los apóstoles para captar las características distintivas de sus enseñanzas. Luego también, para ellos el cristianismo no era, en primer lugar un conocimiento que debía ser adquirido, sino más bien, el principio de una nueva obediencia a Dios. Si bien eran conscientes del valor normativo de las palabras de Jesús y del *kerugma* apostólico, no intentaron definir las verdades de la revelación, sino simplemente reafirmarlas a la luz de su entendimiento. Finalmente, las condiciones generales de su vida, (hasta donde éstas fueron influenciadas por la filosofía pagana de su tiempo, y por la piedad pagana y judeo-helénica) no fueron favorables para el apropiado entendimiento de las diferencias que eran características entre los varios tipos de *kerugma* apostólico.

1.3. EL CONTENIDO ESENCIAL DE SUS ENSEÑANZAS.

Es un hecho de observación común el que los escritos de los Padres apostólicos contienen muy poco que sea doctrinalmente importante. Sus enseñanzas están generalmente en armonía con la verdad revelada en la Palabra de Dios, y, con frecuencia están formuladas con las mismas palabras de la Escritura; pero no por ello puede decirse que hayan incrementado

o profundizado su entendimiento de verdad, o que hayan iluminado las interrelaciones de las enseñanzas doctrinales de la Escritura.

Estos testifican de una fe común en Dios como Creador y Gobernante del universo, en Jesucristo quien estaba activo en la creación y durante toda la vieja dispensación, y, que finalmente apareció en carne. Si bien usan la designación bíblica de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, y también hablan de Cristo como Dios y hombre, sin embargo, no muestran ser conscientes de las implicaciones y problemas que esto supone. La obra de Cristo como Redentor no siempre es representada de la misma manera. Algunas veces la gran significación de Cristo se ve en el hecho de que Él, mediante su Sufrimiento y Muerte, libertó al género humano del pecado y de la muerte. Otras veces ven la importancia de Cristo en el hecho relacionado (aunque no correlacionado) de que Él reveló al Padre y enseñó la Nueva Ley Moral. En algunos casos, entienden que la muerte de Cristo procura la gracia de arrepentimiento para los hombres y abre el camino para una nueva obediencia, en vez de entenderla como la base para la justificación del hombre.

Esta tendencia moralista, es quizás, el punto más débil de la enseñanza de los Padres apostólicos. Esto tiene que ver con el moralismo del mundo pagano de aquel tiempo, que es característico del hombre natural como tal, y por lo tanto era lógico que esto serviera a los intereses del legalismo. Los sacramentos son entendidos como los medios por los cuales las bendiciones de la salvación son comunicados al hombre. Enseñaron que el bautismo engendra nueva vida y asegura el perdón de todos los pecados o solamente de los pecados pasados (Hermas y II Clemente); y la Cena del Señor es el medio que comunica al hombre una bendita inmortalidad o vida eterna.

El cristiano individual percibe a Dios en fe, la cual consiste en el verdadero conocimiento de Dios. Dicen que el hombre es justificado por la fe, pero sin embargo la relación entre fe, justificación y la nueva vida no fueron claramente entendidas. La tendencia de un legalismo antipaulino es bien manifiesta en este aspecto. La fe es, simplemente, el primer paso en el camino de vida, de la que depende el desarrollo moral del individuo. Pero una vez concedido el perdón de pecados en el bautismo y percibido por fe, luego el hombre, debido a sus buenas obras, merece esta bendición, lo cual llega a ser un segundo principio independiente junto a la fe. El cristianismo es, a menudo, representado como una *nova lex* (nueva ley), y el amor que conduce a una nueva obediencia, toma un lugar preponderante. En el trasfondo, algunas veces, no aparece la gracia de Dios, sino las buenas obras del hombre.

El cristiano es presentado como alguien que vive en una comunidad cristiana, la iglesia; la cual aún se regocija en la posesión de dones carismáticos, pero a la vez muestra un creciente respeto por los oficios eclesiásticos estipulados en el Nuevo Testamento. En ciertas oportunidades el obispo aparece como superior a los presbíteros. En sus escritos se manifiesta un vívido sentido del carácter vano y transitorio del mundo presente frente a la eterna gloria del mundo futuro. Se presume que el fin de todas las cosas está muy cerca y sus representaciones del fin del mundo presente se deriva de la profecía del Antiguo Testamento. El Reino de Dios es con-

siderado como el bien supremo y como bendición puramente futura. Según algunos de ellos (Bernabé, Hermas, Papías) la forma final del Reino de Dios va a ser precedida por un Reino milenial. Pero sea cual fuere la atención dedicada al milenio, existe un énfasis mucho más fuerte en el juicio venidero, cuando el pueblo de Dios recibirá las recompensas del cielo, y los malvados serán condenados a destrucción eterna.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cómo puede explicarse el carácter indefinido de las enseñanzas de los Padres apostólicos? ¿En qué punto son defectuosas estas enseñanzas? ¿Qué semillas de las doctrinas peculiares del catolicismo romano están ya presentes en estos escritos? ¿De qué manera podemos explicar sus diferentes representaciones de la obra de Cristo? ¿En qué puntos particulares aparece el moralismo y legalismo de los Padres apostólicos? ¿Qué explicación puede darse a este fenómeno? ¿Podría, de alguna manera, haber sido originado por aseveraciones bíblicas? ¿Está en lo correcto Harnack cuando afirma que la Cristología de los Padres apostólicos era, en parte, una «cristología Adopcionista»?

BIBLIOGRAFÍA

Lightfoot, *The Apostolic Fathers*; Lechler, *Das apostol. u nachap. Zeitalter*; Moxom, *From Jerusalem to Nicea*, pp. 99-162; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 94-120; Scott, *The Nicene Theology*, pp. 82-86, 142-160; Moody, C.N., *The Mind o the Early Converts*, pp.10-101; Harnacl, *History o Dogma*, I, pp. 141-221; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp. 65-90; Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, pp. 57-66; Otten, *Manual o the History o Dogma*, I, pp. 62-98; Fisher, *History o Christian Doctrine*, pp. 41-47.

II. TERGIVERSACIONES DEL EVANGELIO.

Como una nueva fuerza en el mundo que se evidenciaba en su organización misma, la iglesia cristiana en el siglo segundo, tenía que entrar en una lucha por su existencia. Tenía que protegerse de los peligros internos y externos, tenía que justificar su existencia, y, tenía que mantener su pureza doctrinal frente a la sutileza del error. La propia existencia de la Iglesia se encontraba amenazada por las persecuciones del Estado. Como en gran medida la Iglesia estaba limitada a Palestina, las primeras persecuciones fueron enteramente de parte de los judíos, pero también debido a que, por algún tiempo, el gobierno romano consideraba a los seguidores de Cristo como una secta judía y por lo tanto veía su religión como *religio licita*. Pero, cuando se hizo claro que el cristianismo reclamaba para sí un carácter universal, lo cual ponía en peligro la religión del Estado, y que los cristianos en su mayor parte hacían caso omiso de los asuntos del Estado y rehusaban unirse al culto idolátrico de los romanos, particularmente en su culto al emperador, entonces el gobierno romano implementó una serie de persecuciones que amenazaban la propia existencia de la Iglesia cristiana. Al mismo tiempo, el cristianismo tuvo que sufrir mucho el ataque por

escrito de los pensadores más agudos de la época, tales como Luciano, Porfirio y Celso, hombres de mente filosófica, que lanzaron sus invectivas contra la religión cristiana. Sus argumentos son típicos de la oposición filosófica al cristianismo a través de los siglos, y frecuentemente hacen recordar a algunos de los utilizados por filósofos racionalistas y la alta crítica de nuestros días. Es más, si los peligros externos fueron grandes, los peligros internos que amenazaban la Iglesia eran aún mayores. Estos consistían en diferentes tergiversaciones del Evangelio.

2.1. TERGIVERSACIONES JUDÍAS

Había tres grupos cristiano-judíos con evidente tendencia judaizante. Hasta en el Nuevo Testamento se puede encontrar indicios de ellos.

a. ***Los Nazarenos***. Eran cristianos de raza judía que adoptaron los principios de la religión cristiana. Usaban sólo el Evangelio de Mateo que estaba en hebreo, pero a la vez, reconocían a Pablo como verdadero apóstol. A diferencia de otras sectas judías, los nazarenos creían en la divinidad y nacimiento virginal de Jesús. Y aunque en la práctica se adherían a la estricta observancia de la Ley, sin embargo, no demandaban lo mismo de los gentiles convertidos al cristianismo. Como lo señala Seeberg, «estos eran realmente cristianos de raza judía, mientras que los otros dos grupos siguientes eran judíos de creencia cristiana.»

b. ***Los Ebionitas***. En realidad, esta secta la constituían los seguidores de aquellos judaizantes que se oponían al apóstol Pablo, y era de tipo farisaico. Sus adherentes se negaban a reconocer el

apostolado de Pablo, a quien consideraban ser un apóstata de la Ley, y demandaban que todos los cristianos debían observar el rito de la circuncisión. Su opinión de Cristo era la de Cerinto[4], que probablemente se debía a su deseo de mantener el monoteísmo veterotestamentario. Negaban tanto la divinidad de Cristo como su nacimiento virginal. Según su opinión, Jesús se diferenciaba de otros solamente por su estricta observancia de la Ley y fue escogido para ser el Mesías en razón de su piedad legal. Jesús, decían ellos, llegó a ser consciente de esto al momento de su bautismo cuando recibió el Espíritu que lo capacitó para cumplir su misión, su obra de Profeta y Maestro. Ellos rehusaban pensar de Cristo como alguien sujeto a sufrimiento y muerte.

c. ***Los Elkesaítas***. Este grupo representaba un tipo de cristianismo judío marcado por especulaciones teosóficas y por un estricto ascetismo. Rechazaban el nacimiento virginal de Cristo y afirmaban que nació como todos los otros hombres, pero también decían que era un espíritu elevado o un ángel. Ellos consideraban a Jesús como la encarnación del Adán ideal, llegando a llamarlo el Arcángel altísimo. La circun-

[4] Cerinto, era de Asia menor y vivió aproximadamente alrededor del año 100 d.C. Su principal enseñanza era que Jesús era un hombre normal, y que sólo se diferenciaba de los demás hombres en que, tenía mayor sabiduría y rectitud. Por esta razón el Dios Supremo lo escogió para liberar este mundo de la esclavitud. Para cumplir esta tarea, Cristo descendió sobre Jesús en el bautismo, pero este Cristo dejó a Jesús antes de su crucifixión. Además, Cerinto creía en un milenio de placeres sensuales, introducido por Jesús antes de la consumación. Véase, *The New International Dictionary of the Christian Church*, edited by J.D. Douglas. Regency reference Library, Zondervan Publishing House, Grand rapids Michigan, USA, revised edition, 1978, p. 207. N del Tr.

cisión y el Sábado eran estimados con honor, celebraban repetidos lavamientos a los cuales se les atribuía limpieza mágica y significado reconciliador; la magia y la astrología fueron también practicadas entre ellos. Tenían doctrinas secretas respecto a la observancia de la ley. Probablemente, su movimiento era un intento de ganar reconocimiento general para el cristianismo judío, adaptándolo a las tendencias sincretistas de la época. Con toda probabilidad, la epístola a los colosenses y primera de Timoteo se refieren a esta herejía.

2.2. *TERGIVERSACIONES GENTILES: GNOSIS CRISTIANO-GENTIL*

En el gnosticismo encontramos la segunda tergiversación del cristianismo. En común con las sectas judaizantes, tenía la concepción de que la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento era una relación de oposición. Su forma original estaba enraizada en el Judaísmo, pero finalmente devino en una extraña mezcla de elementos judíos, doctrinas cristianas e ideas de la especulación pagana.

a. ***Origen del Gnosticismo***. En el Nuevo Testamento, existen indicaciones de un incipiente gnosticismo que ya estaba haciendo su aparición en los días de los apóstoles. En aquel entonces, habían maestros herejes, cuya inspiración inmediata provenía del judaísmo, que se embarcaron en especulaciones en cuanto a ángeles y espíritus. Se caracterizaban por un falso dualismo que, por un lado conducía hacia el ascetismo, y por otro, a una inmoralidad libertina. Espiritualizaban la resurrección e hicieron de la esperanza de la Iglesia objeto de burla e ironía, como se puede ver en Col. 2:18ss; I Tim. 1:3-7; 4:1-3; 6:3s; II Tim. 2:14-18; Tit. 1:10-16; II Pe. 2:1-4; Jud. 4,16; Ap. 2:6, 15, 20s.

Había también una tendencia filosófico-religiosa que apareció especialmente en la herejía de Cerinto, quien distinguía entre el Jesús humano y el Cristo como un espíritu más elevado que descendió sobre él en el momento de su bautismo, y que luego lo abandonó antes de la crucifixión. Juan indirectamente combate esta herejía en sus escritos, como lo demuestran Jn. 1:14; 20:31; I Jn. 2:22; 4:2,15; 5:1,5,6; II Jn. 7.

A partir de la primera parte del siglo segundo estos errores asumieron una forma más elaborada, fueron proclamados abiertamente y de inmediato tuvieron, soprendentemente, una amplia circulación. Esto se puede entender solamente a la luz del sincretismo general de este período. Había un descontento religioso generalizado y un sorprendente deseo de absorber todas las ideas religiosas posibles, y de generalizarlas y armonizarlas. Las religiones occidentales ya no satisfacían, y los cultos orientales diligentemente propagados por predicadores itinerantes fueron ansiosamente aceptados. El primer objetivo era satisfacer la sed de conocimiento profundo, el deseo de comunión mística con Dios, y la esperanza de obtener para el alma, un camino seguro hacia el mundo superior después de la muerte. No debe, pues, sorprendernos que esta tendencia se ligara al cristianismo, el cual parecía dedicarse a la misma tarea con gran éxito. Además, el gnosticismo encontró apoyo en el postulado del cristianismo de ser la religión absoluta y universal. Podría decirse que el gnosticismo erróneamente buscó elevar al cristianismo a su legítima posición, aquella de religión universal, adaptándolo a las necesida-

des de todos, e interpretándolo en armonía con la sabiduría del mundo.

b. ***El carácter esencial del Gnosticismo.*** En primer lugar, el gnosticismo fue *un movimiento especulativo.* La especulación estaba siempre en el primer plano. El mismo nombre *Gnostikoi* adoptado por algunos de sus adherentes, indica que ellos reclamaban para sí, un conocimiento más profundo, de las cosas divinas, del que podían obtener los creyentes comunes. Los gnósticos se enfrentaron con algunos de los problemas más profundos de la filosofía y de la religión, pero los enfocaron de manera errónea, sugiriendo soluciones totalmente en contradicción con las verdades de la revelación. Sus dos problemas más grandes fueron, el de la existencia absoluta y el origen del mal, que no eran problemas del cristianismo sino más bien del pensamiento religioso pagano. Los gnósticos desarrollaron una fantástica cosmogonía, para lo cual, libremente prestaron de la especulación oriental, y con la cual buscaron combinar las verdades del Evangelio. Indudablemente que fueron serios en tratar de hacer el Evangelio aceptable para las clases educadas y cultas de su tiempo.

A pesar de su carácter especulativo, el gnosticismo fue también un *movimiento popular.* Si tenía que influenciar a las masas debía ser algo más que una mera especulación. Por lo tanto, hicieron intentos en asociaciones especiales para popularizar su teoría cósmica general, por medio de ritos simbólicos, ceremonias místicas, y la enseñanza de fórmulas mágicas. Para iniciarse en estas asociaciones, los ritos y fórmulas extrañas constituían una parte importante. Se suponía que éstas constituían una protección necesaria y efectiva contra el poder del pecado y la muerte, y que eran los medios para ganar acceso a la bendición del mundo venidero. En realidad, su introducción era un intento de transformar el Evangelio en una filosofía religiosa y en una sabiduría mística. Sin embargo, el gnosticismo pretendía ser cristiano en carácter. Cuando era posible, apelaba a las palabras de Jesús explicadas de manera alegórica, y a la llamada tradición secreta entregada desde el tiempo de los Apóstoles. Muchos recibieron sus enseñanzas como verdad cristiana genuina.

El gnosticismo fue también un *movimiento sincretista*, dentro de la esfera del cristianismo. Si los gnósticos fueron o no cristianos en algún sentido del término, sigue siendo materia de debate. De acuerdo con Seeberg el gnosticismo fue pagano en vez de cristiano-gentil. Se dirigía en sí mismo a resolver problemas que se originaron en el pensamiento religioso del mundo pagano, y dio a sus discusiones un mero colorido cristiano. Aparentemente tenían en gran estima a Jesús, como el que marcaba el punto coyuntural de la historia humana, y como maestro de la verdad absoluta. Harnack habla del gnosticismo como «la brillante helenización del cristianismo», y llama a los gnósticos «los primeros teólogos cristianos.» El profesor Walther está en lo más correcto cuando dice que, el gnosticismo es «... un robo de algunos ropajes cristianos para cubrir la desnudez pagana.» Esto está de acuerdo con la descripción de Seeberg del gnosticismo como «la conversión del cristianismo en una religión étnica.»

c. ***Las enseñanzas fundamentales del Gnosticismo.*** No vamos a discutir los diferentes sistemas gnósticos, como los de Valentín y Basílides; sólo vamos a indicar brevemente las enseñanzas del gnosticismo en general. Todo el sistema está conformado

por un rasgo dualista, que se manifiesta en la posición de que, hay dos principios originadores o dioses que se oponen uno a otro como alto y bajo, o incluso como bueno y malo. El Dios bueno o supremo es un abismo insondable. Interpone entre él y las criaturas finitas una larga cadena de eones o seres medios, emanaciones del divino, los cuales, juntos constituyen el pleroma o la plenitud de la esencia divina. Solamente por medio de estos seres intermedios el Dios altísimo puede entrar en diferentes relaciones con los seres creados. El mundo no fue creado por el Dios bueno sino que es, probablemente, el producto de una falla en el pleroma, y es obra de una deidad inferior y posiblemente hostil.

Este dios subordinado se denomina Demiurgo y se le identifica con el Dios del Antiguo Testamento, y se le describe como un ser inferior, limitado, apasionado y vengativo. Se le contrasta con el Dios Supremo que es la fuente de bondad, virtud y verdad quien se reveló en Cristo.

El mundo material como producto de un dios inferior y posiblemente malvado es esencialmente malo. Sin embargo, en éste se encuentra un remanente del mundo-espíritu, una chispa de luz del mundo superior de pureza, a saber, el alma del hombre, la cual de una manera algo inexplicable llegó a enredarse en la materia mala. El alma puede alcanzar su libertad sólo mediante la intervención del Dios bueno. Un modo de liberación ha sido provisto mediante el envío de un emisario especial del reino de la luz hacia el mundo de las tinieblas. En el gnosticismo cristiano, generalmente, a este emisario se lo identifica con Cristo. Así pues, Cristo es representado de diferentes maneras, ya sea como un ser celestial con cuerpo fantasmal, o como un ser terrenal con quien,

un espíritu o poder superior se asoció temporalmente. Puesto que la materia es mala en sí misma, este espíritu superior no puede tener un cuerpo humano normal.

La participación en la redención, o la victoria sobre el mundo, sólo se ganaba mediante los ritos secretos de las sociedades gnósticas. El camino a la redención estaba conformado por la iniciación en los misterios del casamiento con Cristo, bautismo especial, nombres mágicos y ungimiento especial, por medio del cual se alcanzaba el conocimiento del Ser. Es aquí cuando el gnosticismo llegó a ser más y más un sistema de misterios religiosos. Los hombres se dividen en tres clases: Los espirituales, que constituyen la élite de la Iglesia, los físicos constituidos por los miembros comunes de la Iglesia, y los hílicos o gentiles. Sólo los hombres espirituales eran realmente capaces de conocimiento superior (*epignosis*), y de este modo recibir la altísima bendición. Los hombres físicos pueden salvarse mediante fe y obras, pero sólo pueden alcanzar una bendición inferior. Aquellos pertenecientes a los hílicos o gentiles están totalmente perdidos.

La ética, o la filosofía moral, que acompaña estas opiniones de la redención, fue dominada por una falsa apreciación de la sensualidad, que resultó en la estricta abstinencia ascética, o en la baja carnalidad, nacida de la seguridad de que nada puede dañar a aquellos que eran favorecidos del cielo. Hubo ascetismo de un lado, y, libertinaje del otro. La escatología normal de la Iglesia no tiene lugar en este sistema, y no se reconoce la doctrina de la resurrección de los muertos. Cuando el alma era finalmente liberada de la materia, ésta retornaba al pleroma, lo cual marcaba el final.

d. ***Significación histórica del gnosticismo***. Aunque el gnosticismo fue un formidable enemigo de la verdad, aun así no pudo detener la marcha progresiva del cristianismo. Es verdad que muchos fueron arrastrados por un tiempo por sus osadas especulaciones o por sus ritos místicos, pero la gran mayoría de creyentes no se dejó engañar por sus representaciones fantasmagóricas, ni por sus promesas seductoras de secreta felicidad. Por cierto el gnosticismo tuvo poca vida, fue como el meteorito que alumbra el cielo por un momento y repentinamente desaparece. Fue vencido por la directa refutación de los Padres de la Iglesia, mediante la preparación y circulación de pequeñas exposiciones acerca de los hechos fundamentales de la religión cristiana (Reglas de Fe) y mediante una interpretación más racional del Nuevo Testamento y una limitación del Canon excluyendo todos los falsos evangelios, Hechos y Epístolas que estaban en circulación. Sin embargo el gnosticismo no dejó de tener una impresión duradera en la Iglesia. Algunas de sus peculiaridades fueron absorbidas por la Iglesia y con el transcurso del tiempo llegaron a fructificar en la Iglesia católico-romana con su peculiar concepción de los sacramentos, su filosofía de un Dios oculto a quien había que acercarse a través de intermediarios (santos, ángeles, María), su división de los hombres en órdenes superiores e inferiores y su énfasis en el ascetismo.

La Iglesia también sacó provecho real del gnosticismo, pero sólo en forma indirecta. Aprendió a demarcar claramente los límites de la revelación divina y a determinar la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. Además, llegó a despertarse intensamente la necesidad de formular cortas exposiciones de la verdad basadas en las fórmulas bautismales ya existentes, que sirvieran como normas de interpretación (Reglas de Fe). Y hubo también un evidente logro doctrinal: El cristianismo fue concebido, en primer lugar, como «doctrina» y en segundo lugar como «misterio». Se enfatizó el elemento intelectual en la religión cristiana, lo cual marcó el verdadero punto de partida para el desarrollo doctrinal. La idea cristiana acerca de Dios fue rescatada de las especulaciones mitológicas de los gnósticos. La Iglesia llegó a estar consciente de poseer la verdad de que Dios es el Ser Supremo, el Creador y Sostenedor del universo, que Él es el mismo en el Antiguo y Nuevo Testamento. La doctrina del demiurgo y su actividad creadora fue dejada de lado y el dualismo de los gnósticos, que veía la materia como esencialmente mala, fue superada. Contra la tendencia de considerar a Jesús meramente como uno de los eones, se enfatizó su carácter único como el Hijo de Dios, y, al mismo tiempo, se defendió su verdadera humanidad contra toda clase de negaciones docéticas. Los grandes hechos de su vida; como su nacimiento virginal, milagros, sufrimientos, muerte y resurrección, fueron todos mantenidos y establecidos con mayor claridad. Además, contra las extravagantes especulaciones de los gnósticos, se expuso la doctrina de la redención a través de la obra expiadora de Cristo, y, en respuesta a la exclusividad y orgullo de los gnósticos, se enfatizó la receptividad universal del Evangelio de Cristo Jesús para todos los hombres.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Existen ciertos vestigios de los nazarenos, ebionitas y elkesaítas en el Nuevo Testamento? ¿De qué manera la negación ebionita de la divinidad de Cristo se derivó del judaísmo? ¿Contiene el Nuevo Testamento algunas indicios de un incipiente gnosticismo? ¿Dónde se encuentran? ¿Existen algunos elementos en la enseñanza del Nuevo Testamento a los cuales puede apelar el gnosticismo correcta o incorrectamente? ¿De qué fuentes se alimentó el gnosticismo? ¿En dónde apareció, en su forma final, el carácter anti-judío del gnosticismo? ¿Por qué se dice que su cristología es docética? ¿Qué método de interpretación adoptaron los gnósticos para fundar su sistema en la Escritura? ¿Cómo distinguieron los gnósticos entre *pistis* y *gnosis*? ¿Tienen naturaleza ética las distinciones gnósticas, entre el mundo y el Reino de Dios, entre el bien y el mal? ¿Hay algo en otros sistemas que corresponde a su doctrina de un Dios inaccesible y seres intermedios? ¿Que es lo que le dio al gnosticismo su popularidad temporal, sus especulaciones o su religión esotérica? ¿Por qué es difícil de justificar a Harnack cuando dice que los gnósticos «fueron los primeros teólogos cristianos»?

BIBLIOGRAFÍA.

Burton, *Heresies of the Apostolic Age*; Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and second Centuries*; King, *The Gnostics and their Remains*, Lightfoot, *Commentary on Colossians*, pp.73-113; Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp.148-203; Scott, *The Nicene Theology*, pp.87-133; Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp.9-51; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp.121-133; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp.33-45; Harnack, *History of Dogma*, I, pp.222-265; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp.96-111; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.99-105; Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp.105-117; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp.48-58; Orr, El *Progreso del Dogma*, pp. 62-73.

III. MOVIMIENTOS DE REFORMA EN LA IGLESIA

3.1. MARCIÓN Y SU MOVIMIENTO DE REFORMA

a. ***Su carácter y propósito***. Marción era natural de El Ponto (Sinope), y al parecer, fue echado de su hogar por razones de adulterio, y se dirigió hacia Roma alrededor del año 139 d.C. Se le presenta como un hombre de profunda seriedad y de marcada habilidad, que trabajó con el espíritu de un reformador. Primero intentó conducir la Iglesia hacia su manera de pensar, pero al no tener éxito en su labor de reforma, se sintió obligado a organizar a sus seguidores en una iglesia separada, y buscar una aceptación universal de sus opiniones mediante una activa propaganda. Frecuentemente se le ha clasificado como gnóstico, pero en la actualidad se duda de la exactitud de esta clasificación. Loofs dice que la afirmación de Hahn «*Marcion perperam gnosticus vocatur*, viene al punto, puesto que Marción tenía un propósito soteriológico en vez de cosmológico; por fe en vez del conocimiento ocupó el lugar más importante en su sistema; él no desarrolló mitos orientales ni resolvió problemas filosóficos griegos, pero sí excluyó interpretaciones alegóricas.» Esto concuerda con la afirmación de

Harnack quien afirma que, Marción no debe ser clasificado con los gnósticos como Basílides y Valentín. Harnack fundamenta su opinión en las siguientes razones: «(1) Nada metafísico ni nada apologético guiaba a Marción, sino única y puramente un interés soteriológico, (2) por lo tanto, él ponía todo el énfasis en el puro Evangelio y la Fe (no en el conocimiento), (3) él no utilizó la filosofía (no al menos como principio fundamental) en su concepción del cristianismo, (4) Marción no se propuso formar escuelas de filósofos, sino reformar las iglesias (de acuerdo al verdadero Evangelio paulino) cuyo cristianismo, creía, era legalista (judaizante) y que negaba la libre gracia. Cuando Marción fracasó en este propósito, formó su propia iglesia.» Seeberg también aisla a Marción para darle un tratamiento separado.

b. ***Sus enseñanzas fundamentales***. Para Marción la gran interrogante era cómo relacionar el Antiguo Testamento con el Nuevo. La clave de este problema la encontró en la epístola a los gálatas, la cual habla de una oposición judaizante hacia Pablo; y procedió sobre la asunción de que los otros apóstoles compartían esto. Marción llegó a convencerse de que el Evangelio se corrompió al entremezclarse con la ley. De manera que se propuso la tarea de separar la ley del Evangelio, y desarrolló su teoría de los opuestos o antítesis. Marción aceptaba el Antiguo Testamento como la genuina revelación de Dios para los judíos, pero afirmaba que aquel Dios no puede ser el mismo Dios del Nuevo Testamento. Él es el creador del mundo, pero de ninguna manera un Dios perfecto. Gobierna con rigor y justicia, está lleno de ira y no tiene nada de gracia. Sin embargo, no se opone al Dios del Nuevo Testamento como el principio del mal, sino sólo como un Dios inferior.

Por otro lado, el Dios del Nuevo Testamento es bueno y misericordioso. Fue desconocido hasta el quinceavo año de Tiberio, cuando se reveló en Cristo, de quien frecuentemente se habla como el Dios bueno. Cristo no debe ser identificado con el Mesías del Antiguo Testamento, puesto que no responde a los lineamientos proféticos del Redentor que estaba por venir. Llegó como una manifestación del Dios bueno y no se deshonró a sí mismo asumiendo un cuerpo real, puesto que no podía tomar nada del reino del demiurgo, sino que asumió meramente una apariencia de cuerpo con el fin de hacerse inteligible. Abrogó la Ley y todas las obras del demiurgo quien, por esa razón, se aseguró de su ejecución en la cruz mediante los príncipes del mundo. Pero, por la irrealidad de su cuerpo, la crucifixión no hizo daño a Cristo. Él proclamó el Evangelio de amor y libertad de la ley del Dios del Antiguo Testamento, abriendo así un camino de salvación para todo aquél que cree, e incluso, para los malvados en el mundo inferior. Quedaba entendido, sin embargo, que la mayoría de la humanidad perecería siendo consignada al fuego del demiurgo. El Dios bueno no los castigará, simplemente no los tolerará. Ese es el castigo para los malvados. Dado que Marción creía que Pablo fue el único que realmente entendió el Evangelio de Cristo, limitó el Canon del Nuevo Testamento al Evangelio de Lucas y a diez epístolas del gran apóstol de los gentiles.

3.2. LA REFORMA MONTANISTA

a. ***Su origen.*** Aunque se puede considerar al montanismo como una reacción contra las innova-

ciones de los gnósticos, se caracterizó también por sus tendencias innovadoras. Montano apareció en Frigia alrededor del año 150 d.C., por lo cual su doctrina es frecuentemente denominada la herejía frigiana. Montano junto con dos mujeres, Prisca y Maximila, se anunciaron como profetas. Basándose en el Evangelio de Juan sostenían que la última y más alta etapa de revelación ya se había alcanzado. La era del Paracleto había llegado, y ahora que el fin del mundo estaba cerca, el paracleto hablaba a través de Montano. Las revelaciones dadas a Montano, concernían principalmente a aquellas cosas en las que parecía que las Escrituras no eran suficientemente ascéticas. De ello parecería que el elemento más esencial del montanismo era su ascetismo legalista.

b. ***Sus enseñanzas fundamentales***. De acuerdo con el montanismo, el último período de la revelación se había iniciado con la venida del Paracleto. Por lo tanto, la presente era, es una era de dones espirituales y especialmente de profecía. Montano y sus colaboradores son considerados como los últimos de los profetas que trajeron nuevas revelaciones. En general, los montanistas fueron ortodoxos y aceptaban la Regla de Fe. Enfatizaban fuertemente la cercanía del fin del mundo, y en razón de ello, insistían en estrictos requerimientos morales, tales como celibato (o a lo máximo un solo casamiento), ayuno, y una rígida disciplina moral. Exaltaron el martirio indebidamente, y prohibían absolutamente huir de la persecución. Además mostraban la tendencia de exaltar los dones especiales en la Iglesia a expensas de los oficiales y oficios regulares. Mientras Marción apelaba a las Epístolas de Pablo, Montano buscó apoyo en las epístolas y evangelio de Juan.

c. ***Su recepción en la Iglesia.*** El montanismo puso a la Iglesia en una posición desconcertante. Por un lado representaba la posición ortodoxa frente a las especulaciones de los gnósticos, y, como tal merecía aprecio. Es más, en vista de su énfasis bíblico en la cercanía del fin del mundo, la gran importancia de los dones carismáticos, particularmente la profecía, la necesidad de conservarse sin mancha del mundo, no es difícil de entender que muchos los consideraban con gran favor. Por otro lado, la Iglesia siguió un verdadero instinto de rechazo, especialmente por el fanatismo que contenía, y por su pretensión de ser una revelación superior a la contenida en el Nuevo Testamento.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Por qué a Marción se le clasifica como gnóstico? ¿En qué aspectos difiere de los gnósticos? ¿Qué contrastes dominan toda su doctrina? ¿Que objeciones tenía a la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento? ¿A qué libros del Nuevo Testamento se limitó el Canon de Marción? ¿De qué manera la Iglesia se benefició indirectamente de la controversia marcionita? ¿Qué factores dieron origen al montanismo? ¿Cómo explica Ud. su ascetismo y su énfasis en carismas especiales? ¿Cómo debemos juzgar su pretensión de un nuevo derramamiento del Espíritu Santo y dones proféticos? ¿Se justificaba su estricta disciplina?

BIBLIOGRAFÍA

Sobre el gnosticismo consulte libros citados en el capítulo anterior, para el Marcionismo: Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp. 52-75; McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp.149-174; Harnack, *History of Dogma*, I, pp.226-286; II, pp.94-104; Seeberg, *Manual de la Historia de las Doctrinas*, I, pp.111-117; Fisher, *History of Doctrine*, pp.59,60,81-83

IV. LOS APOLOGISTAS Y LOS COMIENZOS DE LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA.

4.1. LA LABOR DE LOS APOLOGISTAS.

La presión externa e interna exigía la defensa y exposición clara de la verdad, dando así origen a la teología. Por esta razón, a los Primeros Padres que asumieron la defensa de la verdad se les denomina apologistas. Los más importantes de ellos son Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. Ellos dirigieron sus apologías en parte a los gobernantes y en parte al público inteligente. Su objetivo inmediato era el de apaciguar el temperamento de las autoridades y de la gente en general hacia el cristianismo, e intentaron hacerlo estableciendo su verdadero carácter, y refutando las acusaciones proferidas contra los cristianos. Enfatizando la racionalidad del cristianismo, los apologistas estaban particularmente preocupados por hacerlo aceptable a las clases instruidas. Con este propósito, representaron al cristianismo como la más elevada y más segura filosofía, y pusieron especial énfasis en las grandes verdades de la religión natural: Dios, virtud, e inmortalidad, y hablaron de ello como el cumplimiento de toda la verdad que se hallaba en el judaísmo y en el helenismo.

La labor de los apologistas asumió un carácter triple: Defensivo, ofensivo y constructivo. Defendieron el cristianismo demostrando que, las acusaciones hechas contra sus adherentes no tenían ninguna evidencia, y la conducta ofensiva que se les atribuía era totalmente inconsistente con el espíritu y preceptos del Evangelio, y, que la vida y carácter de aquellos que profesaban la fe cristiana estaba marcada por la pureza moral.

No satisfechos con una mera defensa, atacaron a sus oponentes. Acusaron a los judíos de un legalismo que perdía de vista el carácter tipológico e indefinido de mucho de lo que se encontraba en la ley, representando sus elementos temporales como permanentes. Les acusaron de una ceguera que les impedía ver que Jesús era el Mesías prometido por los profetas, y, como tal, el cumplimiento de la ley. Además, en su ataque contra el paganismo, los apologistas denunciaron el carácter indigno, absurdo e inmoral de la religión pagana; y particularmente la doctrina de sus dioses, en comparación con la unidad de Dios, su providencia universal, su gobierno moral y la vida futura. Taciano vio poco o nada bueno en la filosofía griega, en tanto que Justino reconocía un elemento de verdad en ella, el cual, atribuía al Logos. Una característica común de lo que escribieron los apologistas, es la mezcla de la revelación general con la revelación especial.

Finalmente, sentían que les incumbía el establecer el carácter del cristianismo como la revelación positiva de Dios. Al demostrar la realidad de esta revela-

ción, se afianzaron fundamentalmente en el argumento de la profecía, pero también, en menor grado, en los milagros. Repetidamente apelaban a la remarcable expansión de la religión cristiana a pesar de toda oposición, y al cambio en la vida y carácter de los que la profesaban.

4.2. *SU ELABORACIÓN POSITIVA DE LA VERDAD*

Al exponer el contenido doctrinal de la revelación divina, los apologistas no siempre distinguieron claramente entre la revelación general y la especial; y no lograron discriminar cuidadosamente entre aquello que es producto de la mente humana y aquello que es revelado sobrenaturalmente. Esto se debe a que tenían un concepto exagerado del cristianismo como una filosofía, si bien la única verdadera filosofía superior a toda otra filosofía por cuanto está basada en la revelación. Harnack dice: «El cristianismo es filosofía y revelación. Esta es la tesis de cada apologista desde Arístides hasta Minicio Félix.» Consideraron al cristianismo como una filosofía, porque contiene un elemento racional, que responde satisfactoriamente a las interrogantes de las que se han ocupado todos los verdaderos filósofos; pero también como una directa antítesis de la filosofía, puesto que, al originarse en la revelación sobrenatural, está libre de todas las meras nociones y opiniones. Los apologistas representaron a Dios como auto-existente, inmutable y eterno, la primera causa del mundo, pero que en razón de su unicidad y perfección se puede describir mejor en términos de negación. Difícilmente llegaron más allá de la idea de un Ser divino, como el *ho on* o la absoluta existencia sin atributo. Al hablar del

Hijo, ellos preferían usar el término «Logos», indudablement porque fue un término filosófico común y por lo tanto apelaba a las clases cultas. Al mismo tiempo, su uso demuestra que la Iglesia fijó la atención en el Cristo divino y exaltado, en lugar de fijarla en el Jesús hombre. Los apologistas no tuvieron la concepción bíblica del Logos, sino una concepción algo semejante a la de Filón. Para ellos el Logos era simplemente la razón divina, sin existencia personal, puesto que éste existía eternamente en Dios. Sin embargo, con vistas a la creación del mundo, Dios de su propia existencia generó al Logos y así le dio existencia personal. El Logos permanece esencialmente idéntico a Dios, pero en virtud de su origen como persona, se le puede llamar criatura. En resumen, Cristo es la razón divina inmanente en Dios, a la cual Dios le dio existencia separada y a través de la cual Dios se reveló. «Como la razón divina», dice Seeberg, «el Logos no sólo estaba activo en la creación del mundo y en el Antiguo Testamento, sino también en los hombres sabios del mundo pagano.» En particular, debe notarse que el Logos de los apologistas, en distinción del Logos filosófico, tenía personalidad independiente.

El Logos se hizo hombre asumiendo naturaleza humana consistente en cuerpo y alma. Pero, no era un hombre común sino Dios y hombre, aunque su divinidad estaba oculta. Por lo tanto quien fue colgado en la Cruz no era un mero hombre, sino el mismo Hijo de Dios. Todo el énfasis está centrado en el hecho de que el Logos llegó a ser el maestro del género humano, tal como lo había demostrado ya antes de la encarnación. El contenido fundamental de su enseñanza se encuentra en

las ideas de un solo Dios, la nueva ley que exige una vida virtuosa, y la inmortalidad, particularmente la resurrección que conllevaba recompensas y castigos. El hombre tiene la habilidad de guardar los mandamientos de Dios porque Dios lo creó libre. La gracia consiste solamente en la revelación de la doctrina y de la ley. Los sufrimientos de Cristo eran apenas necesarios, excepto como el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento. Sin embargo, los apologistas insisten en la realidad del gran significado de estos sufrimientos para obtener el perdón de pecados de los hombres, la liberación del pecado y del diablo.

Los apologistas presentan el origen de la nueva vida de manera algo dualista. Algunas veces, ésta parece depender enteramente de la libre elección del hombre, pero otras, parece ser que depende completamente de la gracia de Dios. El bautismo aparece en relación muy estrecha al nuevo nacimiento y marca el inicio de la nueva vida. La Iglesia consiste en el pueblo de Dios, el verdadero Israel, y la generación sacerdotal de Dios, y se caracteriza por su estricta moralidad, amor santo, y disposición a sufrir con gozo.

Los apologistas creían firmemente en la resurrección de los muertos, pero existían algunas diferencias de opinión entre ellos acerca de la inmortalidad *esencial* del alma. Taciano y Teófilo consideraban la inmortalidad como una recompensa para los rectos y como un castigo para los malvados, opinión que parece haber sido compartida por Justino. Cuando los apologistas describen la bienaventuranza del futuro, el reino milenial hace su entrada algunas veces (Justino).

4.3. SU SIGNIFICACIÓN PARA LA HISTORIA DEL DOGMA

Harnack y Loofs son de la opinión que, los apologistas abandonaron completamente la correcta percepción del Evangelio cristiano. Afirman que los Primeros Padres buscaron la substancia del cristianismo solamente en su contenido racional; que valoraron los hechos objetivos de la revelación, tales como la encarnación y resurrección, sólo en tanto certificaban las verdades de la revelación natural; helenizaron el Evangelio, convirtiendo la fe en doctrina y dando al cristianismo, especialmente mediante la doctrina del Logos, un carácter intelectual. Pero, aunque puede haber cierta semblanza de verdad en su representación, es claramente el resultado de una contemplación parcial de algunas de las enseñanzas de los apologistas, y no toma en cuenta todos los hechos.

Debe admitirse que estos Primeros Padres dieron gran prominencia a las verdades de la razón y buscaron demostrar su racionalidad. Pero debe tenerse en mente: (a) Que estaban escribiendo apologías y no tratados doctrinales, y que la naturaleza de las apologías es siempre en cierta medida determinada por la oposición; (b) que las verdades que enfatizaron, constituyen también una parte muy esencial del sistema de doctrina cristiana; y (c) que sus escritos contienen también muchos elementos cristianos positivos, los cuales son útiles no meramente como puntales para las verdades fundamentales de la razón.

Debe admitirse también que los apologistas, en gran medida, representaron el cristianismo en términos filosóficos, y que no distinguieron claramente entre filosofía y teología, y, que su representación

de las verdades de la revelación, particularmente la doctrina del Logos, padecía de una fuerte influencia del pensamiento filosófico griego. Pero, evidentemente, aunque no siempre lo lograron, quisieron presentar una correcta interpretación de las verdades de la revelación. El hecho de que buscaran dar una interpretación racional al cristianismo no puede esgrimirse en su contra, pues, éste no consiste exclusivamente en experiencias religiosas, como al parecer algunas veces lo entienden los ritschelianos, sino que también tiene un contenido intelectual y es una religión razonable. De los escritos de los apologistas, es bastante evidente que su concepción del cristianismo padecía aún de los mismo defectos y limitaciones de los Padres apostólicos. Esto se ve especialmente en la doctrina del Logos, y en el camino de salvación (moralismo). Al mismo tiempo, su obra marcó el inicio de la teología cristiana, aunque ésta fue introducida en un marco filosófico.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cómo explica Ud. el hecho de que los primeros apologistas pusieran tanto énfasis en la teología natural, y en Cristo como Logos, en lugar de Cristo como Redentor? ¿Lograron los apologistas armonizar la obra de Cristo como Logos con su obra como Redentor? ¿Cómo se compara su moralismo con el de los Padres apostólicos? ¿Qué piensa Ud. de la idea de que el cristianismo es una *nova lex* (nueva ley)? ¿Cuál fue el elemento prominente de la fe tal como lo entendían los apologistas? ¿Cómo concebían ellos el perdón de pecados después del bautismo? ¿Qué piensa Ud. de su convicción de que gentiles tales como Sócrates y Platón eran salvos? ¿Fue su doctrina del Logos igual a la de los griegos y por lo tanto una perversión del cristianismo?

BIBLIOGRAFÍA

Scott, *The Nicene Theology*, pp. 160-178, 208-210, 219-119, 271-275; Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 102-147; McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp.96-131; Harnack, *History of Dogma*, II, pp.169-229; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp.134-139; Seeberg, *Manual de la Historia de las Doctrines*, I, pp.117-126; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 72-81; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.110-137; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 61-69

V. LOS PADRES ANTI-GNÓSTICOS

De los apologistas, pasamos naturalmente, a los Padres anti-gnósticos. Tres de ellos destacan con gran prominencia: Ireneo, Hipólito y Tertuliano.

5.1. LOS PADRES ANTI-GNÓSTICOS: RESEÑA BIOGRÁFICA

El primero que viene a consideración es Ireneo. Él nació en el Este, donde llegó a ser discípulo de Policarpo, pero vivió la mayor parte de su vida en

occidente. Fue primero presbítero y después obispo de Lyon. En sus escritos muestra un espíritu cristiano práctico y representa el tipo juanino de doctrina cristiana, aunque no sin algunas señales de una concepción más sensorial. En su obra principal, *«Contra Herejías»*, Ireneo refuta particularmente al gnosticismo. Esta es una obra marcada por habilidad, moderación y pureza en su representación del cristianismo.

El segundo entre los Padres anti-gnósticos es Hipólito, de quien se dice que fue discípulo de Ireneo y que grandemente se parecía a su maestro en su modo de ser, siendo simple, moderado y práctico. Menos dotado que Ireneo, muestra evidencias de un interés más grande por las ideas filosóficas. Después de laborar en la vecindad de Roma, parece que sufrió el martirio en esa ciudad. Su obra principal se titula *«La Refutación de todas las Herejías»*. Hipólito encuentra la raíz de todas las perversiones de la doctrina en las especulaciones de los filósofos.

El tercero y más grande del famoso trío fue, Tertuliano, hombre de profundo intelecto y hondo sentimiento, de una vívida imaginación y distinguido por su agudeza y gran erudición. Como presbítero de Cartago, Tertuliano representa la teología de tipo Norteafricana.

Debido a su temperamento violento fue, naturalmente, apasionado en su representación del Cristianismo y un tanto dado a afirmaciones extremas. Como abogado estuvo familiarizado con la ley romana e introdujo concepciones y fraseologías legales en las discusiones teológicas. Al igual que Hipólito, Tertuliano también se inclinó a deducir toda herejía de la filosofía de los griegos, y, por lo tanto,

llegó a ser un celoso opositor de la filosofía. Su fervor nativo reaccionó fuertemente contra el espíritu laxo de la época, e incluso le indujo a adoptar el montanismo en sus últimos años. Convencido de la futilidad de discutir con los herejes, decía que era mejor enfrentarlos con una simple objeción. Tertuliano influenció la teología occidental más que ninguno de los otros.

5.2. *SUS DOCTRINAS ACERCA DE DIOS, EL HOMBRE Y LA HISTORIA DE LA REDENCIÓN*

Ellos consideraban que el error fundamental de los gnósticos estaba en separar al Dios verdadero del Creador, lo que calificaban como una concepción blasfema instigada por el diablo. Por lo que enfatizaron el hecho de que no hay sino un solo Dios, que es a la vez el Creador y Redentor, que dio la Ley y que también reveló el Evangelio. Este Dios es uno y trino, una sola esencia que subsiste en tres personas. Tertuliano fue el primero en acertar la tri-personalidad de Dios y en usar el término «Trinidad.» En oposición a los monarquianos, enfatizó el hecho de que las tres personas son de la misma substancia, susceptible de número pero no de división. Sin embargo, no llegó a una exposición correcta de la Trinidad, pues concebía que una de las personas estaba subordinada a las otras.

En la doctrina acerca del hombre ellos también se opusieron a los gnósticos, enfatizando el hecho de que el bien y el mal en el hombre no encuentran explicación en diferentes cualidades naturales. Si lo malo es inherente en la materia, y por lo tanto en el hombre como tal, entonces el hombre no puede considerarse como un ser moral libre. El hombre

fue creado a la imagen de Dios, sin la inmortalidad (es decir sin perfección), pero con la posibilidad de recibirla en el camino de obediencia. Pecado es desobediencia y acarrea la muerte, así como la obediencia trae consigo la inmortalidad. En Adán toda la género humano fue subyugada a la muerte. La relación de nuestro pecado con el de Adán no fue aún claramente comprendida, aunque Tertuliano hace algunas afirmaciones sugestivas al respecto. Él dice que el mal se convirtó en un elemento natural del hombre, presente desde el nacimiento, y esta condición se trasmite a través de las generaciones a toda la género humano. Éste es el primer vestigio de la doctrina del pecado original.

Ireneo tiene algo especial acerca de la historia de la redención. Él dice que Dios expulsó al hombre del paraíso y le permitió morir para que la injuria sufrida no permanezca para siempre. Desde el principio Dios estaba preocupado por la salvación del género humano y buscó ganarla mediante tres pactos. La Ley escrita en el corazón del hombre representó el primer pacto. Los patriarcas fueron rectos delante de Dios y ellos cumplieron dichas exigencias. Cuando el conocimiento de esta ley desapareció, fue dado el decálogo, el cual representa el segundo pacto. La ley ceremonial fue añadida en razón de la disposición pecaminosa de Israel, a fin de preparar a la gente para seguir a Cristo y para la amistad con Dios. Los fariseos la hicieron inefectiva sustrayendo su contenido fundamental, a saber, el amor. En el tercer pacto Cristo restauró la ley original, la ley del amor. Este pacto está relacionado al anterior así como lo está la libertad a la esclavitud, y requiere de fe, no solamente en el Padre, sino también en el Hijo, quien ha aparecido ahora. No es

como el anterior pacto, limitado a Israel, sino que es universal en su alcance. Los cristianos recibieron una ley más estricta que los judíos, y tienen más para creer, pero reciben una mayor medida de gracia. Cuando Tertuliano se adhirió al montanismo, aún añadió a estos tres períodos, la era del Espíritu.

5.3. *SU DOCTRINA DE LA PERSONA Y OBRA DE CRISTO.*

Ireneo y Tertuliano discrepan considerablemente en cuanto a la doctrina de la Persona de Cristo, por lo tanto habría que considerarlos separadamente.

a. ***Ireneo.*** La Cristología de Ireneo es superior a la de Tertuliano e Hipólito, e influenció en gran medida a éste último. Él es adverso a especulaciones acerca del Logos, porque éstas conducen, en el mejor de los casos, a probables suposiciones. Ireneo simplemente afirma que el Logos existió desde la eternidad y fue instrumental en revelar al Padre; luego toma como su real punto de partida al Hijo de Dios, históricamente revelado. Mediante la encarnación el Logos se convirtió en el Jesús histórico y de allí en adelante fue, a la vez, verdadero Dios y verdadero hombre. Ireneo rechaza la herejía de los gnósticos, según la cual, en su muerte y sufrimiento el Jesús pasible fue separado del Cristo impasible, y le da gran significado a la unión de Dios con la naturaleza humana. En Cristo como el segundo Adán, la género humano fue una vez más unida a Dios. En Cristo hay una *recapitulación de la humanidad*, que se proyecta hacia atrás y hacia adelante, y, en la cual, la humanidad revierte el curso en que entró debido a la caída. Ésta es la esencia misma de la enseñanza cristológica de Ireneo. La

muerte de Cristo como nuestro substituto es mencionada pero no enfatizada. El elemento central en la obra de Cristo es su obediencia, por la cual la desobediencia de Adán es cancelada.

b. ***Tertuliano.*** Parte de la doctrina del Logos, pero la desarrolla de manera tal que llegó a ser históricamente significativa. Tertuliano subraya que el Logos de los cristianos es una subsistencia real, una persona independiente, engendrada por Dios y procedente de él, no por emanación, sino más bien por auto-proyección, tal como una raíz proyecta un árbol. Hubo un tiempo en el que el Logos no existía.

Tertuliano enfatiza el hecho de que el Logos es de la misma substancia que el Padre, pero sin embargo, difiere del Padre en su modo de existencia como persona distinta. El Logos no llegó a existir por partición sino por auto-desarrollo. El Padre es la substancia total, en tanto que el Hijo es solamente parte de ella, puesto que el Hijo es derivado. Tertuliano no se distanció completamente de la idea de subordinación. Su obra es de significación duradera en relación a la introducción de los conceptos de substancia y persona en la teología, ideas que fueron utilizadas en la elaboración del Credo Niceno. Podría decirse que él extendió la doctrina del Logos hacia la doctrina de la Trinidad.

En oposición a la teoría monarquiana, Tertuliano subrayó el hecho de que las tres personas de la Deidad son de una misma substancia, susceptible de número pero indivisible. Empero, no logró alcanzar una exposición trinitaria completa. Él también concebía al Logos como originalmente razón impersonal en Dios, que llegó a ser personal al momento de la creación. Así pues, presenta la subordinación de una persona a la otra en la cruda forma de mayor o menor participación de la primera y segunda personas en la substancia divina.

Respecto al Dios-hombre y sus dos naturalezas, Tertuliano se expresó en términos muy parecidos a los expresados por la escuela de Asia Menor. Con la excepción de Melitón, Tertuliano sobrepasa a todos los demás Padres; en cuanto a que hace justicia a la completa humanidad de Cristo, a la clara distinción entre sus dos naturalezas cada una de las cuales mantiene sus propios atributos. Según él, en Cristo no hay fusión sino una conjunción de lo divino y lo humano. Tertuliano es muy enfático en cuanto a la importancia de la muerte de Cristo, sin embargo, no es totalmente claro en este aspecto, puesto que no enfatiza la necesidad de la satisfacción penal sino, solamente, aquella de la penitencia por parte del pecador. Aunque reconoce un elemento punitivo en la justicia, sin embargo exalta la misericordia de Dios. Al mismo tiempo, un cierto legalismo permea su doctrina. Habla de hacer satisfacción, consistente en arrepentimiento o confesión, por los pecados cometidos después del bautismo. Además afirma que, mediante el ayuno y otras formas de mortificación, el pecador puede escapar del castigo eterno.

De los Padres anti-gnósticos, Ireneo ofrece la descripción más completa de la obra de redención, sin embargo, su presentación no es totalmente consistente. Aunque se le considera como el más ortodoxo de los Primeros Padres de la Iglesia, en sus escritos hay dos líneas de pensamiento que difícilmente pueden llamarse bíblicas: la primera es moralista y la segunda es un tanto mística. De acuerdo a la primera, el hombre recupera su destino cuando

voluntariamente escoge el bien, el cual él es aún capaz de hacer. La real significación de la obra de Cristo, se halla en el hecho de que El trajo el verdadero conocimiento de Dios, con lo cual fortaleció la libertad del hombre. De acuerdo a la segunda línea de pensamiento, Cristo recapitula en sí mismo a todo el género humano con lo cual establece una nueva relación entre Dios y el hombre, y constituye la levadura de una nueva vida en la humanidad. El Logos se identifica con la humanidad en sus sufrimientos y muerte, y al santificarla e inmortalizarla, se hace instrumental para elevarla a un nivel más alto. El Logos recapitula en sí mismo a todo el género humano y revierte el curso que deriva su ímpetu de la caída del primer Adán. El Logos comunica al género humano una nueva vida inmortal. Esto fácilmente podría ser, y ha sido frecuentemente, interpretado como una enseñanza de expiación mediante un proceso místico, que se inicia con la encarnación y resulta en la deificación del hombre.

El énfasis sobre esta idea, en los escritos de Ireneo, podría deberse al hecho de que fue más influenciado por los escritos juaninos que por las epístolas paulinas. Sin embargo, es muy evidente que Ireneo no quiso enseñar una redención puramente mística o hiper-física. Aunque Ireneo enfatiza fuertemente la necesidad de una relación viva de Cristo con los sujetos de su redención (algo que Anselmo no logró precisar), asocia esto con otras ideas tales como: Que Cristo rindió por nosotros la obediencia requerida por Dios, que él sufrió en nuestro lugar pagando nuestra deuda y haciendo propiciación ante el Padre, y que nos redimió del poder de Satanás.

5.4. SUS DOCTRINAS DE LA SALVACIÓN, LA IGLESIA Y LAS ÚLTIMAS COSAS

Ireneo no es totalmente claro en su soteriología. Enfatiza la necesidad de la fe como un prerequisito para el bautismo. Esta fe no es solamente una aceptación intelectual de la Verdad, sino también incluye una auto-entrega del alma lo cual resulta en una vida santa. Mediante el bautismo el hombre es regenerado, sus pecados son lavados y una nueva vida nace dentro de él. Evidentemente, Ireneo no tiene una concepción clara de la doctrina de la Justificación por la fe, pues su presentación de la relación entre fe y justificación es diferente a la de Pablo. La fe necesariamente conduce a la observancia de los mandamientos de Cristo, y por lo tanto, es suficiente para hacer a un hombre justo delante de Dios. El Espíritu de Dios provee al cristiano, de una nueva vida, y la característica fundamental de la nueva vida es que produce frutos de rectitud en buenas obras.

La obra de Tertuliano no marcó avance particular alguno en la doctrina de la aplicación de la obra de Cristo. El moralismo aparece nuevamente en la concepción de que, mediante el arrepentimiento el pecador adquiere salvación en el bautismo. Sin embargo, su exposición de la doctrina de la penitencia es de particular interés, pues en ella introduce términos legales, los cuales, en la teología posterior, fueron aplicados a la obra redentora de Cristo. Tertuliano considera a Dios como Juez y Legislador, que ve el pecado como transgresión y culpa, y por lo tanto demanda satisfacción; luego en lugar de satisfacción inflige castigo. Los pecados cometidos después del bautismo requieren satisfacción mediante penitencia, si ésta es cumplida, el casti-

go es levantado. En esta presentación podemos encontrar la base de la doctrina católico-romana del sacramento de la penitencia. Los términos legales utilizados, tales como «juez», «culpa», «castigo», y «satisfacción», fueron transferidos a la obra de Cristo en la teología de la Iglesia.

En sus enseñanzas en cuanto a la Iglesia, estos Padres revelan la tendencia de someterse al judaísmo en la substitución de la idea de una comunidad externa por aquella de una comunión espiritual. Fue así como ellos sembraron la semilla que dio su fruto en la concepción cipriánica o católico-romana de la Iglesia. Los Padres ciertamente, retienen aún, la idea de que la Iglesia es una comunidad espiritual de creyentes, pero la representan como coincidente con la comunión externa. A decir verdad, ellos representan a la organización visible como el canal de la gracia divina, haciendo que la participación en las bendiciones de la salvación dependa de la membresía en la Iglesia visible . Aquellos que se separan de la comunión externa de la Iglesia, que fue de origen apostólico y tuvo como cabeza la *sedes apostolicae* (sede apostólica), también renuncian a Cristo. Debido a la influencia del Antiguo Testamento, la idea de un sacerdocio mediatorio especial fue también elevada al primer plano.

En general, los Padres anti-gnósticos defendieron la doctrina de la resurrección de la carne, basándola en la resurrección de Cristo y en la morada del Espíritu. El fin llegará cuando el diablo haya triunfado en dar a la multitud de los apóstatas un nuevo jefe en el Anticristo. Luego Cristo aparecerá y los seis mil años del mundo serán seguidos de la primera resurrección y del descanso sabático del milenio. En Palestina los creyentes disfrutarán de las riquezas de la tierra. Después del milenio habrá un nuevo cielo y una nueva tierra, y los bienaventurados vivirán en un orden clasificado en las mansiones preparadas para ellos.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Marcan los Padres anti-gnósticos algún avance en la doctrina de Dios? ¿Cómo debe entenderse la idea de la recapitulación en la cristología de Ireneo? ¿Concuerda con la teoría mística de la expiación de Schleiermacher? ¿Qué otras concepciones de la obra de Cristo se encuentran en sus escritos? ¿Reconoce la teoría de la recapitulación el pecado como culpa individual y estipula la redención individual? ¿Creía Ireneo en la deificación del hombre? ¿Cómo se relaciona la gracia divina y el mérito humano en su soteriología? ¿En qué punto cambió la entonces presente concepción acerca de la iglesia? ¿Cuál fue su concepción acerca de la últimas cosas? ¿En qué aspectos es defectuosa la doctrina de la Trinidad de Tertuliano? ¿Cuál fue lo característico de su doctrina acerca del Logos? ¿Qué efecto tuvo el montanismo sobre sus concepciones? ¿Qué términos legales introdujo en la teología? ¿Fueron éstos aplicados a la obra de Cristo? ¿Constituye el elemento legal un deterioro del Evangelio puro?

BIBLIOGRAFÍA
Scott, *Nicene Theology*, pp.95-102, 178-184, 210-212, 230-236, 281-286; Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp.204-237; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp.139-146, 158-163; Morgan, *The importance of Tertulian in the Development of Christian Dogma*, Harnack, *History of Christian Dogma*, ii, pp.230-318; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp. 126-147; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp.87-101; McGiffert, *History of Christian Thought*, I, pp.132-148; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.138-152, 160-169; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp.84-98.

VI. LOS PADRES ALEJANDRINOS

Así como en un siglo anterior, la sabiduría religiosa judía se combinó con la filosofía helénica para producir el tipo de pensamiento representado por Filón, de la misma manera en los siglos segundo y tercero la sabiduría helénica y las verdades del Evangelio se combinaron, de una manera realmente sorprendente, para dar origen a la teología de tipo alejandrino. El intento emprendido por prominentes teólogos fue, utilizar las más profundas especulaciones de los gnósticos en la construcción de la Fe de la Iglesia. Para ello, recurrieron a la interpretación alegórica de la Biblia. Las verdades de la religión cristiana fueron convertidas en ciencia redactada en forma literaria. Los representantes más importantes de esta sabiduría cristiana fueron Clemente de Alejandría y Orígenes.

6.1. LOS PADRES ALEJANDRINOS

Clemente y Orígenes representan la teología del Oriente, la cual era más especulativa que la del

Occidente. Ambos fueron influyentes maestros de la escuela de catecúmenos en Alejandría.

Clemente no era un cristiano ortodoxo en la medida que lo eran Ireneo y Tertuliano. Él no se adhirió a la Regla de Fe tanto como lo hicieron aquellos, pero siguió la huella de los apologistas buscando la unión de la tradición cristiana con la filosofía del momento, tal como él la entendió; y algunas veces, prácticamente sustituyó la primera por ésta última. A diferencia de Tertuliano, Orígenes era más amigo de la filosofía, e insistía en que, el teólogo cristiano debería establecer un puente entre el evangelio y la sabiduría gentil. Orígenes encontró las fuentes del conocimiento en la Escritura y en la razón; exaltó a ésta última indebidamente, y mediante su interpretación alegórica abrió ampliamente la puerta hacia toda clase de especulación humana.

Su estima por la filosofía griega no es totalmente consistente. Algunas veces le atribuye una revelación parcial, y otras veces la estigmatiza como un plagio de los profetas hebreos.

Orígenes nació de padres cristianos y recibió una educación cristiana. Fue un niño precoz y desde su temprana niñez practicó un riguroso ascetismo. Sucedió a su maestro Clemente como catequista en Alejandría. A fin de preparase para el trabajo, estudió a profundidad el neo-platonismo, que por entonces estaba en boga, y estudió también los sistemas heréticos prominentes, especialmente el gnosticismo. Su fama se difundió rápidamente y muchos asistían a sus clases. Era uno de los que poseía mayor conocimiento, y uno de los más profundos pensadores de la Iglesia de los primeros siglos. Sus enseñanzas eran de naturaleza muy especulativa, y en la última parte de su vida, fue condenado por he-

rejía. Batalló contra los gnósticos y dio un golpe decisivo al monarquianismo. Pero, todo ello fue incidental respecto a su propósito principal, el cual era construir un cuerpo sistemático de doctrina cristiana. *«De Principiis»*, su obra principal, es el primer ejemplo positivo y acabado de un sistema de teología . Más tarde, parte de sus enseñanzas fueron declaradas heréticas, pero, tuvo una enorme influencia en el desarrollo de la doctrina cristiana. Al parecer, tenía el deseo de ser un cristiano ortodoxo: Tomó una decidida posición por la Palabra de Dios y por la Regla de Fe como norma de interpretación; y mantuvo que nada que sea contrario a la Escritura o contrario a una legítima deducción de ella, debe ser recibido. Sin embargo su teología tenía las señales del neoplatonismo, y su interpretación alegórica abrió el camino para toda clase de especulaciones e interpretaciones arbitrarias.

6.2. *SUS DOCTRINAS ACERCA DE DIOS Y EL HOMBRE*

Al igual que los apologistas, Orígenes habla de Dios en términos absolutos, como alguien incomprensible, inestimable e impasible, quien está al margen de necesidad alguna; y, al igual que los Padres anti-gnósticos, rechazó la distinción gnóstica entre Dios y el demiurgo o creador del mundo. Para Orígenes, Dios es único, el mismo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Considera a Dios como causa absoluta, y concibe que los atributos de omnipotencia y justicia están en acción eterna, por lo tanto, enseñó la doctrina de la creación eterna.

Clemente de Alejandría, no es claro en su doctrina del Logos. Enfatiza la subsistencia personal del Logos, su unidad con el Padre, pero al mismo tiempo, lo presenta como la razón divina, y como subordinado al Padre. Clemente distingue entre el Logos real de Dios y el Logos-Hijo quien apareció en la carne. Desde el principio, el Logos media la revelación divina imprimiendo sabiduría divina en la obra de la creación, impartiendo la luz de la razón a los hombres, revelando verdades especiales y mediante su encarnación en Cristo Jesús. La luz del Logos sirve a los gentiles como un escalón hacia la más completa luz del Evangelio.

Orígenes afirma que Dios es principalmente el Padre, pero que se revela y obra por medio del Logos quien es personal y co-eterno con el Padre, engendrado por Él mediante un acto eterno. En relación a la idea de la generación del Hijo, rechaza toda idea de emanación y división. Pero, aunque Orígenes reconoce la completa divinidad del Hijo, sin embargo usa algunas expresiones que indican subordinación. Cuando habla de *eterna* generación, define esta frase de tal manera, que enseña no meramente una subordinación económica sino una subordinación de la esencia del Hijo hacia la del Padre. Algunas veces, Orígenes denomina al Hijo *Theos Deuteros*[5]. En la encarnación, el Logos se unió con el alma humana, la cual, en su pre-existencia permaneció pura. En Cristo, las naturalezas se mantienen distintas, pero se sostiene que el Logos mediante su resurrección y ascensión deificó a la naturaleza humana.

Clemente no intenta explicar la relación del Espíritu Santo con las otras Personas de la Trinidad, y la opinión de Orígenes acerca de la Terce-

[5] Esta expresión griega significa: Segundo Dios. N. del Tr.

ra Persona se aleja más de la doctrina católica que su concepción de la Segunda Persona. Orígenes habla del Espíritu Santo como la primera criatura hecha por el Padre por medio del Hijo. La relación del Espíritu hacia el Padre no es tan íntima como la del Hijo. Además, el Espíritu no obra en la creación como un todo sino únicamente en los santos. El Espíritu posee bondad por naturaleza, renueva y santifica a los pecadores y es objeto de adoración divina.

La enseñanza de Orígenes con respecto al hombre es un tanto extraordinaria. La pre-existencia del hombre está inmersa en su teoría de la creación eterna; puesto que la creación original consistía, exclusivamente de espíritus racionales, co-iguales y co-eternos. La condición actual del hombre presupone una pre-existente pérdida de santidad y caída en el pecado, que fue la ocasión para la creación del mundo material. Los entonces espíritus caídos llegaron a ser almas y fueron vestidos con cuerpos. La materia fue creada con el objeto mismo de proporcionar, a estos espíritus caídos, un hogar y un medio de disciplina y purga.

6.3. SU DOCTRINA DE LA PERSONA Y OBRA DE CRISTO

6.3.1. ***Doctrina de la Encarnación***. Tanto Orígenes como Clemente enseñan que, en la encarnación, el Logos asumió naturaleza humana en su integridad, alma y cuerpo, llegando así a ser un hombre real, el Dios-hombre; sin embargo, Clemente no logró evitar el docetismo completamente. Afirma que Cristo utilizó alimentos no porque los necesitaba sino simplemente para protegerse contra la negación de su humanidad, y que El no era susceptible de emociones de gozo o dolor. Orígenes sostiene que el alma de Cristo pre-existió, tal como todas las otras almas; e incluso que, en su pre-existencia, estaba unida al Logos. Así pues, inclusive antes de la encarnación, habría tenido lugar una completa interpenetración entre el Logos y esta alma. El alma llena del Logos asumió cuerpo, pero luego, incluso este cuerpo fue penetrado y divinizado por el Logos. En Cristo hubo tal mezcla de lo divino con lo humano que, mediante su glorificación, Él llegó a ser virtualmente omnipresente. Orígenes difícilmente logró mantener la integridad de las dos naturalezas de Cristo.

6.3.2. ***Doctrina de la Obra de Cristo***. Hay diferentes representaciones de la obra de Cristo que no están correctamente integradas. Clemente habla de la autoentrega de Cristo como rescate, pero no subraya la idea que Cristo fue la propiciación por el pecado de la humanidad. Clemente pone mayor énfasis en Cristo como Legislador y Maestro, y como el camino a la inmortalidad. La redención no consiste tanto en deshacer lo pasado, sino en la elevación del hombre a un estado mucho más alto que aquél del hombre no caído. El pensamiento dominante de Orígenes es que, Cristo fue Médico, Maestro, Legislador y Ejemplo. Cristo fue Médico para los pecadores, Maestro para aquellos que hayan sido purificados, el Legislador de su pueblo, requiriendo obediencia a Dios y fe en Cristo; y el perfecto Ejemplo de vida virtuosa para sus seguidores. En todas estas capacidades, Cristo hace de los pecadores, tanto como sea posible, partícipes de su naturaleza divina. Al mismo tiempo, Orígenes reconoce que la salvación depende de la muerte y sufrimientos de Cristo. Cristo

los libera del poder del diablo engañando a Satanás. Cristo se ofrece a Satanás como rescate y éste acepta el rescate sin darse cuenta que no podrá mantener cautivo a Cristo, el único sin pecado. La muerte de Cristo es representada como vicaria, un sacrificio por el pecado y como una expiación necesaria. La influencia redentora del Logos se extiende más allá de esta vida. Bajo esta influencia redentora están, no sólo los hombres que han vivido y muerto sobre la tierra, sino también los espíritus caídos sin excluir a Satanás y sus ángeles malos. Habrá, pues, una restitución de todas las cosas.

6.4. SU DOCTRINA DE LA SALVACION, DE LA IGLESIA Y DE LAS ULTIMAS COSAS

6.4.1. ***Doctrina de la Salvación***. Los Padres alejandrinos reconocen el libre albedrío del hombre, por el que éste es capaz de retornar a lo bueno y aceptar la salvación que se le ofrece en Jesucristo. Dios ofrece la salvación y el hombre tiene el poder de aceptarla. Si bien Orígenes representa la fe como un acto del hombre, también es cierto que él habla de ella como efecto de la gracia divina. Es un paso preliminar necesario para la salvación, por lo tanto, podría decirse que la salvación depende de la fe. Pero, la fe es sólo una aceptación inicial de la revelación de Dios, y debe ser elevada a un conocimiento y entendimiento, debiendo conducir a la realización de buenas obras. La fe salva porque siempre tiene en consideración a las obras. Esto es lo realmente importante. Orígenes habla de dos maneras de salvación, una mediante la fe (exotérica), y la otra mediante el conocimiento (esotérica). Clemente y Orígenes no tenían la concepción paulina

de fe y justificación. Es más, Orígenes subraya el hecho de que la fe no es la única condición para la salvación. El arrepentimiento, que consiste en la confesión de nuestros pecados delante de Dios, es incluso, más necesario. Le atribuye así un carácter más interior y menos legal que los Padres Occidentales, particularmente Tertuliano.

6.4.2. ***Doctrina de la Iglesia***. Orígenes considera a la Iglesia como la congregación de creyentes fuera de la cual no hay salvación. Distingue entre la Iglesia propiamente dicha y la Iglesia empírica, y, aunque reconoce el sacerdocio de todos los creyentes, sin embargo, habla también de un sacerdocio separado con prerrogativas especiales. Juntamente con Clemente, Orígenes enseña que el bautismo señala el inicio de la nueva vida en la Iglesia e incluye el perdón de pecados. Clemente distingue entre un estado más bajo y otro más alto de la vida cristiana. En el estado más bajo el hombre alcanza santidad bajo la influencia del temor y esperanza, mientras que en el estado más alto el temor es echado fuera por el perfecto amor. Esta es la vida de real conocimiento, que es gozada por aquél a quien los misterios le son revelados. La eucaristía otorga la participación en la inmortalidad, pues mediante ella, el que comulga entra en comunión con Cristo y el Espíritu divino.

Orígenes espiritualizó los sacramentos. Los considera como símbolos de la influencia divina pero que también representan las operaciones de gracia del Espíritu Santo.

6.4.3 ***Doctrina del Futuro***. De acuerdo con Clemente y Orígenes, el proceso de purificación, que se inicia en la vida del pecador en la tierra, continúa después de la muerte. El castigo es el gran

agente purificador y la cura del pecado. Orígenes enseña que los buenos, al morir, entran en el paraíso, o el lugar donde reciben mayor educación; y los malvados sufren el fuego del juicio, que no debe considerarse como un castigo permanente, sino más bien como medio de purificación.

Clemente afirma que los paganos tienen una oportunidad para arrepentirse en el Hades, y, que su período de prueba no termina sino hasta el día del juicio final. En contraste, Orígenes sostiene que la obra redentora de Dios no cesará hasta que todas las cosas hayan sido restauradas a su prístina belleza. La restauración de todas las cosas incluirá también a Satanás y sus demonios. Solamente unas pocas personas entran en plena bendición de la visión inmediata de Dios; la gran mayoría deben pasar por un proceso de purificación después de la muerte. Tanto Clemente como Orígenes estuvieron en contra de la doctrina del milenio. Es más, Orígenes tiende a espiritualizar la resurrección, pues parece que consideraba lo incorpóreo como el estado ideal, aunque creía en la resurrección corporal. Según él, el germen del cuerpo permanece y da lugar a un organismo espiritual que se conforma a la naturaleza del alma particular a la cual pertenece, sea buena o mala.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿De qué manera se diferenciaba la teología del Oriente con la del Occidente? ¿Cómo explicaría Ud. esta diferencia? ¿Qué implicaciones tuvo la interpretación alegórica de las Escrituras sobre la teo-

logía de los Padres alejandrinos? ¿Difiere la doctrina del Logos de estos Padres de la de los apologistas? ¿Si es así, en qué difieren? ¿Cómo se puede comparar su doctrina de la Trinidad con aquella de Tertuliano? ¿Dan alguna luz acerca de la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo? ¿Cómo representan las principales fuentes del pecado y su remedio fundamental? ¿Tiene Orígenes una teoría consistente acerca del origen del pecado? ¿En qué dirección desarrollaron la doctrina del libre albedrío? (véase Scott, *The Nicene Theology*, p.212). ¿Cómo conciben ellos la obra de Cristo? ¿Forman los sufrimientos de Cristo un elemento esencial en sus enseñanzas? ¿En qué sentido enseñan la deificación de la naturaleza humana? ¿De qué manera la teología de Orígenes ofrece puntos de contacto con el arrianismo? ¿Cómo se podría comparar su escatología con la de la Iglesia Católico-romana? ¿Podría justificarse a Allen cuando considera que la teología griega en vez de la latina expresa la fe cristiana? ¿Qué aspectos de similaridad pueden establecerse entre el teología griega y el modernismo actual?

BIBLIOGRAFÍA

Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*; Scott, *The Nicene Theology*, pp.188-194, 212-219, 236-251, 286-289; Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp.258-301; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp.146-158; McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp.177-231; Harnack, *History of Dogma*, II, pp.319-380; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp.147-167; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp.106-126; Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp.274-277, 288-305; II, pp.3-10, 31-36, 225-237, 395, 396; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 190-209; Neander, *History of Christian Dogmas*, cf. Index; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp.94-97, 104-116.

VII. EL MONARQUIANISMO

Origen del Monarquianismo. Mientras que el gnosticismo fue la gran herejía del siglo segundo, la herejía más importante del siglo tercero fue el monarquianismo. La doctrina del Logos de los apologistas, los Padres anti-gnósticos y de los Padres alejandrinos no produjo una satisfacción general. Al parecer, una gran parte de la gente común veía con dudas esta doctrina, ya que parecía que afectaba sus intereses teológicos o cristológicos. Donde el interés teológico era más alto, la doctrina del Logos como Persona divina separada, parecía poner en peligro la unidad de Dios o monoteísmo; y donde el interés cristológico estaba en el primer plano, la idea que el Logos estaba subordinado al Padre parecía comprometer la deidad de Cristo.

Con el transcurso del tiempo los eruditos tomaron nota de las dudas de la gente, y se propusieron salvaguardar la unidad de Dios y la deidad de Cristo. Esto dio lugar a dos formas de pensamiento, a las cuales se denominó monarquianismo (nombre que, por primera vez, les diera Tertuliano), aunque estrictamente hablando, sería justo aplicarlo solamente a aquel tipo en el cual el interés teológico es más importante. A pesar de ser inapropiado, este término se sigue usando hasta el presente para designar ambos tipos de monarquianismo.

7.1. ***Monarquianismo Dinámico***. Este tipo de monarquianismo estaba principalmente interesado en preservar la unidad de Dios, y estaba completamente alineado con la herejía ebionita de la Iglesia de los primeros siglos, como lo está también con el unitarianismo del presente. Algunos encuentran la manifestación más temprana de este tipo de monarquianismo, en la oscura secta de Alogi, pero Seeberg cuestiona la veracidad de esto. Con toda probabilidad su representante más temprano fue Teodosio Bizantino, excomulgado por Víctor, obispo de Roma. Después de esto, Artemón (Sirio de nacimiento), trató de probar las opiniones peculiares de este tipo de monarquianismo, basándose en las Escrituras y la tradición. Sin embargo, sus argumentos fueron efectivamente refutados por un autor desconocido, en una publicación titulada «*El Pequeño Laberinto*». Esta secta disminuyó gradualmente, pero fue nuevamente revivida mediante los esfuerzos de Pablo de Samosata que llegó a ser su más notable representante, y era obispo de Antioquía, y a quien se le describe como un hombre de mente mundana y persona imperiosa. Según Pablo de Samosata, el Logos fue realmente *homoousios* o consubstancial con el Padre, pero no era una Persona distinta en la Deidad. El Logos podía ser identificado con Dios porque existía en Dios, así como la razón humana existe en el hombre. El Logos era meramente un poder impersonal presente en todos los hombres, pero particularmente activo en el *hombre* Jesús. Este poder divino, habiendo penetrado progresivamente la humanidad de Jesús, de un modo que no lo hizo en ningún otro hombre, la deificó gradualmente. Puesto que el Jesús hombre fue deificado, es digno de honor divino, aún cuando no se le puede considerar como Dios en el sentido estricto de la palabra.

Con esta formulación de la doctrina del Logos, Pablo de Samosata sostenía que la unidad de Dios implicaba, tanto unidad de persona como unidad de naturaleza. El Logos y el Espíritu Santo eran meramente atributos impersonales de la Deidad, así pues,

Pablo de Samosata se convirtió en el precursor de los socinianos y unitarianos. Al igual que estos, estaba interesado en la defensa de la unidad de Dios y la verdadera humanidad de Jesús. McGiffert afirma que el interés primordial de Pablo de Samosata fue defender la verdadera humanidad de Jesús.

7.2. ***El Monarquianismo Modalista.*** Existía una segunda forma de monarquianismo que fue mucho más influyente. Se interesaba también en mantener la unidad de Dios, pero su interés primordial parece haber sido cristológico, a saber, preservar la completa divinidad de Cristo. Se le denominó monarquianismo modalista, porque concebía a las tres Personas de la Deidad como diferentes modos en los que Dios se manifiesta. En el Occidente se le conocía como patripasionismo, ya que sostenía que el mismo Padre se encarnó en Cristo, y, por lo tanto, sufrió en y con Cristo. En Oriente se le designó como sabelianismo en honor a su más famoso representante. La gran diferencia del Sabelianismo con el monarquianismo dinámico radicaba en que aquél sostenía la verdadera deidad de Cristo.

Praxeas y Noeto. Tertuliano relaciona el origen de esta secta con un cierto Praxeas, de quien se conoce muy poco; mientras que Hipólito afirma que se originó en las enseñanzas de Noetus de Esmirna. Sea como fuere, evidentemente, ambos fueron instrumentos en su propagación.

Praxeas se opuso absolutamente a las distinciones personales en Dios. De él Tertuliano dice: «Él expulsó al Paracletos y crucificó al Padre.» Praxeas, sin embargo, parece haber evitado el afirmar que el Padre sufrió, pero Noetus no tenía duda de ello. Por citar las palabras de Hipólito: «Él decía que

Cristo mismo es el Padre, y que el Padre mismo nació, sufrió y murió.» Hipólito continúa diciendo que, Noetus, incluso afirmaba con denuedo que, el Padre, mediante el cambio en su modo de existencia, literalmente llegó a ser hijo de sí mismo. La aludida declaración de Noetus dice: «Cuando el Padre aún no había nacido, él fue correctamente llamado el Padre; pero cuando le plugo someterse al nacimiento, habiendo nacido, llegó a ser el hijo, de sí mismo y no de otro.»

Sabelio. El representante más importante de esta secta fue Sabelio. Como solamente unos pocos fragmentos de sus escritos existen, es pues, muy difícil determinar en forma detallada lo que enseñó exactamente. Pero, está perfectamente claro que él distinguía entre la unidad de la esencia divina y la pluralidad de sus manifestaciones, las cuales están representadas como una a continuación de otra al igual que las partes de un drama. Ciertamente, algunas veces, Sabelio hablaba de tres personas divinas, pero luego utilizaba la palabra «persona» en el sentido original de la palabra, en el que persona significa el papel de un actor, o un modo de manifestación.

Según Sabelio, los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo son simplemente designaciones de tres diferentes fases en las cuales la esencia divina única se manifiesta. En la creación y en la entrega de la ley, Dios se revela como Padre; en la encarnación se revela como Hijo; mientras que en la regeneración y santificación se revela como el Espíritu Santo.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cómo se explica el origen del monarquianismo? ¿En qué países hizo su aparición? ¿Es correcto decir con McGiffert que el monarquianismo, sólo estaba moderadamente interesado en la unidad de Dios; y que su principal interés era cristológico? ¿A qué otras antiguas herejías estaba relacionado el monarquianismo? ¿Tiene una moderna contraparte? ¿Qué tenían en común los dos tipos de monarquianismo? ¿Tiene el sabelianismo una contraparte moderna? ¿Quiénes de los Padres combatieron esta herejía? ¿Estaba la posición de Alogi de alguna manera relacionada a esta herejía? ¿Se justifica la simpatía de Harnack con el monarquianismo?

BIBLIOGRAFÍA

Scott, *The Nicene Theology*, pp.89, 184'188, 275'280; Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp.76-96; McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp.177-231; Harnack, *History of Dogma*, III, pp.14-188; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp.168-174; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp.112-126; Neander, *History of Christian Dogmas*, pp.164-171; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp.86-91; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 190-209; Neander, *History of Christian Dogmas*, pp.153-156; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp.98-104.

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

I. LA CONTROVERSIA TRINITARIA

1.1. ANTECEDENTES

La controversia trinitaria, que llegó a ser prominente en la lucha entre Arrio y Atanasio, tenía sus raíces en el pasado. Como ya hemos visto, los primeros Padres de la Iglesia no tenían una concepción clara acerca de la Trinidad. Algunos de ellos concebían al Logos como la razón impersonal, que llegó a ser personal en el momento de la creación; otros consideraban al Logos como personal y coeterno con el Padre que compartía la divina esencia, y sin embargo le atribuían cierta subordinación al Padre. El Espíritu Santo no ocupó ningún lugar importante en sus discusiones. Hablaban de Él, principalmente en conexión con la obra de redención aplicada a los corazones y vida de los creyentes. Algunos consideraban que el Espíritu Santo no sólo estaba subordinado al Padre sino también al Hijo. Tertuliano fue el primero en acertar la triple personalidad de Dios, y en mantener la unidad subs-

tancial de las tres personas. Pero incluso él no llegó a una clara exposición de la doctrina de la Trinidad.

Mientras tanto, llegó el monarquianismo con su énfasis en la unidad de Dios y en la deidad de Cristo, lo que implicaba la negación de la Trinidad en el sentido auténtico de la palabra. En Occidente, Tertuliano e Hipólito combatieron las opiniones monarquianas, en tanto que Orígenes las atacó decisivamente en el Oriente. Ellos defendieron la posición trinitaria tal como está expresada en el Credo de los Apóstoles. Pero ni siquiera la construcción de la doctrina de la Trinidad de Orígenes fue totalmente satisfactoria. Orígenes sostuvo firmemente la opinión de que el Padre y el Hijo son hipóstasis divinas o subsistencias personales, sin embargo, no logró dar una representación enteramente bíblica de la relación de las tres personas con una sola esencia en la deidad. Aunque él fue el primero en explicar la relación del Padre con el Hijo empleando la idea de eterna generación, sin embargo, la definía de tal manera que implicaba la subordinación de la Segunda Persona a la Primera respecto a su esencia. El Padre comunicaba al Hijo solamente una especie de divinidad secundaria, que podría ser llamada *Theos*, pero no *Ho Theos*. Orígenes, algunas veces, habla del Hijo como *Theos Deuteros*. Este fue el defecto más radical en la doctrina de la Trinidad de Orígenes y constituyó un escalón de tropiezo para Arrio. Otro defecto, menos fatal, se halla en su aseveración de que la generación del Hijo no es un acto *necesario* del Padre, *sino que procede de su voluntad soberana*. Sin embargo Orígenes tuvo cuidado de no introducir la idea de sucesión temporal. En su doctrina del Espíritu Santo se apartó aún más de la representación bíblica: no solamente subordinó el Espíritu Santo al Hijo, sino que lo considera entre las cosas creadas por el Hijo; e incluso, una de sus declaraciones hasta parece implicar que el Espíritu Santo era una mera criatura.

1.2. NATURALEZA DE LA CONTROVERSIA

a. ***Arrio y el Arrianismo***. La gran controversia trinitaria comúnmente se denomina, la controversia arriana, porque fue ocasionada por las opiniones anti-trinitarias de Arrio, un Presbítero de Alejandría que, aunque no era un hombre de profundo conocimiento, tenía gran habilidad para el debate. Su idea dominante era el principio monoteísta de los monarquianos: que había un solo Dios no engendrado, un solo ser no originado, cuya existencia no tenía comienzo. El distinguía entre el Logos que está inmanente en Dios, simplemente como energía divina, y el Hijo o Logos que finalmente llegó a encarnarse. Este último tenía comienzo: fue generado por el Padre, el cual, en el lenguaje de Arrio simplemente equivalía a decir que fue creado. El Hijo o Logos fue creado de la nada antes que el mundo fuese creado, y por esta misma razón, no era eterno ni de esencia divina. Pero, era el primero y más grande de todas las cosas creadas, y fue creado para que mediante él, el mundo pudiera ser creado. Por lo tanto él es también mutable, pero fue escogido por Dios en virtud de sus previstos méritos, y es llamado Hijo de Dios en vista de su gloria futura. Fue en virtud de su adopción como Hijo que adquirió el derecho de ser venerado por los hombres. Para respaldar sus opiniones, Arrio buscaba base bíblica en aquellos pasajes que parecen representar al Hijo como inferior al Padre, tales como, Proverbios 8:22

(de la Septuaginta), Mateo 28:18; Marcos 13:32; Lucas 18:19; Juan 5:19; 14:28; 1 Corintios 15:18.

b. ***Oposición contra el Arrianismo***. El primero en oponerse contra Arrio fue Alejandro, su propio obispo. Su obispo contendió por la verdadera y propia humanidad del Hijo, manteniendo al mismo tiempo, la doctrina de la filiación eterna mediante generación. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el verdadero oponente de Arrio fue el archidiácono de Alejandría, el gran Atanasio, quien, en las páginas de la historia, se destaca como fuerte, inflexible y firme promotor de la verdad. Seeberg atribuye su gran fortaleza a tres aspectos, a saber: (a) la gran estabilidad y genuinidad de su carácter; (b) la segura base donde se sostenía y su firme comprensión de la concepción de la unidad de Dios, que le preservó de caer en el subordinacionismo tan común en su tiempo; y (c) a su tacto infalible con el que enseñó a los hombres a reconocer la naturaleza y significado de la Persona de Cristo. Él comprendió que considerar a Cristo como criatura, significaba negar que la fe en El conduce al hombre a una unión salvífica con Dios.

Atanasio, enfatizaba fuertemente la unidad de Dios e insistía en la elaboración de una doctrina de la Trinidad, que no pusiera en peligro esta unidad. Si bien es cierto que el Padre y el Hijo son de la misma esencia divina, no hay división o separación en la esencia de Dios, por lo tanto, es incorrecto hablar de un *Theos Deuteros*. Aunque Atanasio enfatizó la unidad de Dios, al mismo tiempo reconocía tres hipóstasis distintas en Dios. Se negó a creer en el Hijo pretemporal de los arrianos, y afirmó la existencia personal y eterna del Hijo. Al mismo tiempo él tenía en mente que las tres hipóstasis no debían considerarse separadas en manera alguna, ya que ello conduciría al politeísmo. Según él, tanto la unidad de Dios como las distinciones en su Ser se expresan mejor utilizando el término «unidad de esencia.» Esto expresa clara e inequívocamente la idea de que el Hijo es de la misma substancia que el Padre, pero implica también que ambos pueden diferir en otros aspectos, como por ejemplo su subsistencia personal. Al igual que Orígenes, Atanasio enseñaba que el Hijo es engendrado mediante generación, la diferencia radicaba en que, Atanasio describía esta generación como interna y por lo tanto un acto necesario de Dios y no como un acto que depende simplemente de su voluntad soberana.

Lo que inspiró y determinó la posición teológica de Atanasio no fue la mera búsqueda de consistencia lógica. El factor controlador en su formulación de la verdad fue de naturaleza religiosa. Era natural que sus convicciones soteriológicas dieran origen a sus creencias teológicas. Su posición fundamental fue que la unión con Dios es necesaria para la salvación, y que ninguna criatura, sino solamente Dios mismo puede unirnos a Dios. Por lo tanto, como dice Seeberg, «solamente si Cristo es Dios, en el sentido pleno de la palabra y sin restricción alguna, ha entrado Dios verdaderamente en la humanidad, y solamente así han llegado en verdad a los hombres la comunión con Dios, el perdón de los pecados, la verdad de Dios y la inmortalidad.» (Manual de Historia de las Doctrinas, I, p.214-215).

1.3. EL CONCILIO DE NICEA

El Concilio de Nicea fue convocado el año 325 d.C. con la finalidad de resolver la disputa trinitaria. El tema estaba bien definido, como puede verse

en esta breve exposición: Los arrianos afirmaban que el Hijo fue creado de lo no existente, mientras que Atanasio sostenía que el Hijo fue generado de la esencia del Padre. Los arrianos, además, sostenían que el Hijo no era de la misma substancia que el Padre, mientras Atanasio afirmaba que sí era *homoousios* con el Padre.

Además de los partidos en contienda, había un gran partido centrista bajo el liderazgo de Eusebio de Cesarea el historiador eclesiástico que, en realidad constituía la mayoría, y se conoce como el partido origenista por cuanto tuvo su ímpetu en los principios de Orígenes. Este partido tenía tendencias arrianas y se oponía a la doctrina de que el Hijo era de la misma substancia que el Padre (*homoousios*). Este partido planteó una propuesta, previamente elaborada por Eusebio, en la cual se le concedía todo al partido de Atanasio y Alejandro, con la única excepción de la doctrina del *homoousios*; y sugirió que el término *homoousios* sea reemplazado por *homoiousios*, con lo cual trataba de enseñar que el hijo era de similar substancia que el Padre. Después de un considerable debate, finalmente el emperador[6], puso en la balanza el peso de su autoridad, asegurando así la victoria para el partido de Atanasio.

En cuanto al tema tratado, el Concilio adoptó la siguiente proposición: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador de las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, engendrado y no hecho, que es de la misma substancia (*homoousios*) con el Padre, etc.» Esta fue una declaración inequívoca. El término *homoousios* no podía ser distorsionado para sugerir nada menos que eso, es decir que la esencia del Hijo es igual a la del Padre. Colocaba al Hijo al mismo nivel con el Padre como un Ser no creado y le reconocía como *autotheos*[7].

[6] El emperador romano aquí aludido es el emperador Constantino de quien se dice que se convirtió a Cristo en el año 312 d.C., y quien también presidió el Concilio de Nicea. Algunos piensan que él mismo habría propuesto el término *homoousios*. N.del Tr.

1.4. LAS CONSECUENCIAS

a. ***La Naturaleza Insatisfactoria de la decisión***. La decisión del Concilio de Nicea no dio término a la controversia, fue más bien el inicio de ella. Un acuerdo impuesto sobre la Iglesia en razón de la fuerte mano del emperador no podía satisfacer y fue, en efecto, de duración incierta. Ello hacía que la determinación de la fe cristiana dependiera del capricho imperial e incluso de las intrigas de su corte.

Aunque victorioso, Atanasio mismo estaba insatisfecho con este método de resolver controversias eclesiásticas. Él hubiese preferido convencer a la parte opositora por la fuerza de sus argumentos. Las secuelas claramente demostraron que, tal como luego ocurrió, un cambio de emperador, un humor alterado, o inclusive una coma, podría alterar todo el sentido de la controversia. El partido en ascendencia podría, de un momento a otro sufrir un eclipsamiento. Esto es exactamente lo que sucedió repetidamente en la historia posterior.

[7] Este término griego significa: «Dios en sí mismo» es decir «Dios por naturaleza». Específicamente aplicado al Hijo, para afirmar que el Hijo es autoexistente. Por lo tanto, no está subordinbado a las otras personas de la Trinidad. N.del Tr.

b. ***Ascendencia temporal del Semi-arrianismo en la Iglesia Oriental.*** La figura central más grande de la controversia trinitaria post-nicena fue Atanasio. Él fue, en gran medida, el hombre más destacado de la época, un agudo erudito, con fuerte carácter, que poseía el valor de sus convicciones, y estaba dispuesto a sufrir por la verdad. Poco a poco la Iglesia se iba haciendo parcialmente arriana, pero predominantemente semiarriana, y, los emperadores generalmente se alineaban con la mayoría, de tal manera que se decía: «Unus Athanasius contra orbem» (un Atanasio contra el mundo). Este valioso siervo de Dios fue conducido cinco veces al exilio, y fue sucedido en su puesto por aduladores sin mérito que fueron un desastre para la Iglesia.

La oposición a la decisión de Nicea estaba dividida en partidos diferentes. Cunningham dice: «Los más denodados y honestos arrianos decían que el Hijo era *heteroousios*, o de substancia diferente a la del Padre. Otros decían que el Hijo era *anomoios*, no parecido al Padre, y algunos a los que generalmente se les identificaba como semiarrianos, admitían que el Hijo era *homoiousios*, o de substancia similar a la del padre. Pero, todos ellos unánimemente se negaban a admitir la fraseología nicena, porque se oponían a la doctrina nicena de la verdadera y propia divinidad del Hijo, y veían y sentían que aquella fraseología expresaba esto precisa e inequívocamente, aunque a veces profesaban que las objeciones que aducían contra su uso eran otras.»*(Historical Theology I, p. 290)*.

El semiarrianismo prevaleció en el sector oriental de la Iglesia. El occidente, sin embargo, adoptó una perspectiva distinta sobre este asunto, y fue fiel al Concilio de Nicea. Esto encuentra su explicación, primariamente, en el hecho de que, mientras el Oriente era dominado por el subordinacionismo de Orígenes, el Occidente fue influenciado mayormente por Tertuliano y desarrolló un tipo de teología que estaba más en armonía con las opiniones de Atanasio. Junto a esto, sin embargo, la rivalidad entre Roma y Constantinopla debe tomarse en consideración. Cuando Atanasio fue expulsado del Oriente, fue recibido con brazos abiertos en el occidente, y, los concilios de Roma (341 d.C) y Sárdica (343 d.C) suscribieron incondicionalmente la doctrina Nicena.

Pero, en Occidente, la causa de esta doctrina fue debilitada debido a que Marcelo de Ancira ascendió al rango de los campeones de la teología nicena. Él aceptó nuevamente la antigua distinción entre el Logos eterno e impersonal inmanente en Dios, el cual se reveló como energía divina en la obra de la creación, y el Logos que se hizo personal en la encarnación. Negó que el término «generación» podía aplicarse al Logos pre-existente, por lo tanto, restringió el nombre «Hijo de Dios» al Logos encarnado y sostenía que, al final de su vida encarnada, el Logos retornó a su relación preterrenal con el Padre. Al parecer, su teoría justificaba a los origenistas o eusebianos en haber acusado de sabelianismo a sus oponentes, constituyéndose así en un instrumento que agrandó la brecha entre Oriente y Occidente.

Se hicieron varios esfuerzos para sanar dicha brecha. Se convocaron concilios en Antioquía que aceptaron las definiciones nicenas, aunque con dos importantes excepciones. Afirmaron el *homoiousios*, y la generación del Hijo mediante un acto de la voluntad del Padre. Por supuesto, esto no podía satisfacer al Occidente. A esto siguieron otros sínodos

y concilios en los cuales, los del partido de Eusebio vanamente buscaron el reconocimiento de Occidente para la deposición de Atanasio, y formularon otros credos de tipo mediatorio. Pero, todo fue en vano hasta que Constantino llegó a ser el emperador único, quien mediante la fuerza y por su manejo astuto tuvo éxito en alinear los obispos del Occidente con los eusebianos en los sínodos de Arles y Milán (355 d.C).

c. ***El Regreso de la Marea.*** Una vez más la victoria probó ser una cosa peligrosa para una causa mala. De hecho fue la señal de la división del partido antiniceno. Los elementos heterogéneos que lo componían estaban unidos por su oposición al partido niceno. Pero, tan pronto como se alivió la presión externa, su falta de unidad interna, como nunca antes, se hizo crecientemente evidente. Los arrianos y los semiarrianos estaban en desacuerdo, y, éstos últimos no formaban una unidad. En el Concilio de Sirmio (357 d.C) se hizo un intento de unir a todos los partidos, mediante el abandono de términos como *ousia*, *homoousios* y *homoiousios* y considerarlos como algo fuera del alcance del conocimiento humano. Sin embargo, las cosas ya habían ido muy lejos como para poder lograr un acuerdo de esta naturaleza. Los auténticos arrianos mostraron ahora sus verdaderos colores, empujando así a los semiarrianos más conservadores hacia el campo niceno.

Mientras tanto surgió un partido niceno más joven, compuesto por hombres que eran discípulos de la escuela origenista pero que estaban en deuda con Atanasio y el Credo Niceno en busca de una interpretación más perfecta de la verdad. Los principales entre ellos fueron, los tres de Capadocia: Basilio el Grande, Gregorio de Nicea y Gregorio Nacianceno. Ellos veían una causa de mal entendimiento en el

uso del término *hypostasis* como sinónimo de *ousia* (esencia) y *prosopon* (persona), por lo tanto, restringieron su uso para designar a la subsistencia personal del Padre y del Hijo. En lugar de tomar su punto de partida en la única divina *ousia* de Dios, como lo había hecho Atanasio, tomaron como punto de partida las tres hipóstasis (personas) del Ser divino, e intentaron colocarlas bajo la concepción de *ousia* divina. Los Gregorios comparaban la relación entre las tres Personas de la Deidad y el Ser divino con la relación de tres hombres y su humanidad. Fue precisamente por su énfasis en las tres hipóstasis del Ser divino que, a los ojos de los eusebianos, libraron la doctrina nicena de las manchas del sabelianismo y la personalidad del Logos aparecía suficientemente salvaguardada. Al mismo tiempo mantuvieron enérgicamente la unidad de las tres Personas de la Deidad, unidad que ilustraron en diferentes maneras.

d. ***La controversia acerca del Espíritu Santo.*** Hasta este momento el Espíritu Santo no había sido ampliamente considerado, a pesar de que se habían manifestado opiniones discordantes sobre el tema. Arrio sostenía que el Espíritu Santo era el primer ser creado producido por el Hijo, opinión que era muy similar a la de Orígenes. Atanasio afirmaba que el Espíritu Santo era de la misma esencia del Padre, pero el Credo Niceno contiene solamente una fórmula indefinida: «Y (creo) en el Espíritu Santo.» Los capadocianos seguían las pisadas de Atanasio y mantenían vigorosamente la *homoousios* del Espíritu Santo. Hilario de Poitiers en Occidente mantenía que el Espíritu Santo, que indagaba en las cosas profundas de Dios, no podía ser ajeno a la esencia divina.

Macedonio, obispo de Constantinopla, mantenía una opinión completamente distinta, él afirmaba que el Espíritu Santo era una criatura subordinada al Hijo, pero su opinión fue generalmente considerada herética y a sus seguidores se les apodó Pneumatomaquianos (de *pneuma* = Espíritu, y *machomai* = hablar mal, hablar en contra). Cuando se reunió el Concilio General de Constantinopla en el año 381 d.C, declaró su aprobación del Credo Niceno y bajo la guía de Gregorio Nacianceno, aceptó la siguiente fórmula respecto al Espíritu Santo: «Y creemos en el Espíritu Santo, el Señor, Dador de vida, quien procede del Padre, quien debe ser glorificado con el Padre y el Hijo, y quien habla mediante los profetas.»

e. ***Formulación final de la doctrina de la Trinidad.*** La formulación del Concilio de Constantinopla fue insatisfactoria en dos aspectos: (1) No se utilizó la palabra *homoousios*, y, por lo tanto no se afirmó directamente la consubstancialidad del Espíritu con el Padre; y (2) no se definió la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Se afirmaba que el Espíritu Santo procede del Padre, pero no se negaba ni afirmaba que procediera también del Hijo. No hubo completa unanimidad sobre este aspecto. Afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre sólo parecía una negación de la unidad esencial del Hijo con el Padre, y al afirmar que también procede del Hijo parecía que se colocaba al Espíritu Santo en una posición más dependiente que el Hijo, lo cual sería una violación de su deidad. Atanasio, Basilio y Gregorio de Nicea afirmaban que el Espíritu Santo procedía del Padre, sin oponerse en ninguna manera a la doctrina de que también procede del Hijo. Pero Epifanio y Marcelo de Ancira afirmaron esta doctrina positivamete.

Los teólogos de Occidente generalmente sostenían la procedencia del Espíritu Santo tanto del Padre como del Hijo, y en el Sínodo de Toledo en el año 589 d.C., el famoso término *filioque*[8] fue añadido al Credo Constantinopolitano.

En el Oriente, la formulación final de esta doctrina fue dada por Juan de Damasco. Según él hay una sola esencia divina, pero tres Personas o Hipóstasis. Estas deben considerarse como realidades en el Ser divino pero sin la relación de la una con la otra, como lo sería entre tres hombres. Las tres Personas son una en cada aspecto, excepto en su modo de existencia. El Padre se caracteriza por ser «no generado», el Hijo por ser «generado» y el Espíritu Santo por «procedencia.» La relación entre las tres Personas se descibe como una relación de «mutua interpenetración» (existencia recíproca[9]) sin entremezclarse. A pesar de su absoluto rechazo al subordinacionismo, Juan de Damasco aún hablaba del Padre como el origen de la Deidad, y representaba al Espíritu como procedente del Padre mediante el Logos. Esto es aún una reliquia del subordinacionismo griego. Oriente nunca adoptó el «filioque» del Sínodo de Toledo. Esta fue la roca sobre la cual Oriente y Occidente chocaron, produciéndose la división.

La concepción occidental acerca de la Trinidad alcanzó su forma final en la gran obra de San Agustín,

[8] Filioque es un término que significa «Y del Hijo». Fue utlizado para decir que el Espíritu Santo, siendo la terecra persona de la Trinidad, procede del Padre y del Hijo. N. del Tr.

[9] El término original Inglés aquí utilizado es «circumincession». Este se deriva del Latín «circuminesessione» que en teología ha llegado a expresar la existencia recíproca, una a la otra, de las Personas de la Trinidad. N del Tr.

De Trinitate. El también enfatiza la unidad de esencia y la Trinidad de Personas. Cada una de las tres personas posee la esencia entera y es, por lo tanto, idéntica con la esencia y con cada una de las otras Personas. No son como tres personas humanas cada una de la cuales sólo posee parte de la naturaleza humana genérica. Además, una nunca está, ni puede estar, sin la otra, la relación entre ellas es de mutua dependencia. La divina esencia pertenece a cada una de ellas bajo una perspectiva diferente, como generador, generado, o existente mediante inspiración. Entre las tres hipóstasis existe una relación de mutua interpenetración y convivencia. Agustín no estaba satisfecho con la palabra «persona» como designación de la relación en la cual, las tres se relacionan la una con la otra. Pero siguió utilizándola, como él dice: «no para expresar esta relación sino más bien para no permanecer callado.» Según esta concepción de la Trinidad el Espíritu Santo es naturalmente considerado como procedente, no sólo del Padre, sino también del Hijo.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO.

¿Cuáles eran las diferentes opiniones que existían acerca del Logos y su relación con el Padre antes del Concilio de Nicea? ¿En qué se parecía la doctrina de la Trinidad de Orígenes a la de Tertuliano? ¿En qué aspectos era defectuosa la doctrina de Orígenes? ¿Qué concepción de Dios tenía Arrio? ¿De qué manera su opinión de Cristo se derivó de su concepción de Dios? ¿A qué pasajes de las Escrituras apelaba Arrio? ¿Cuál fue el punto real de debate en el Concilio de Nicea? ¿Cuál fue el interés real de Atanasio en este tema? ¿Cuál era su concepción de la redención del hombre? ¿Por qué era esencial que el término «*homoousios*» debía usarse en vez de «*homiousios*»? ¿Por qué los Semiarrianos se opusieron tanto al uso del *homoousios*? ¿Cómo pudieron detectar el sabelianismo en el «*homoousios*»»? ¿Cuál fue la valiosa contribución que hicieron los Capadocianos en esta discusión? ¿Cómo debemos juzgar el anatema al final del Credo Niceno? ¿Cómo se concluyó la interrogante acerca de la relación del Espíritu Santo con las otras Personas de la Trinidad en Oriente y Occidente? ¿Por qué el Este fue inalterablemente opuesto al famoso término «filioque»? ¿La formulación de la doctrina de la Trinidad por Juan de Damasco difiere mucho de la que formuló San Agustín?

BIBLIOGRAFÍA

Bull, *Defense of the Nicene Faith*; Scott, *The Nicene Theology*, pp 213-384; Faulkener, *Crises in the Early Church*, pp 113-144; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp 267-306; McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp 246-275; Harnarck, *History of Dogma*, III, pp 132-162; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp 205-244; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp 140-157; Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp 306-375; Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp 198-262; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp 285-316; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp 194-215; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp 100-118.

II. LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN LA TEOLOGÍA POSTERIOR

2.1. LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINA

La Teología posterior no añadió esencialmente nada a la doctrina de la Trinidad. Lo que si hubo fueron desviaciones, con las consiguientes reformulaciones de la verdad. Roscelino aplicó la teoría nominalista, según la cual, las verdades universales son meramente concepciones subjetivas de la Trinidad, buscando así evitar la dificultad de combinar la unidad numérica con la distinción de Personas en Dios. Él consideraba las tres Personas de la Deidad como tres individualidades esencialmente diferentes, de las que podría decirse que son una, genéricamente y solamente de nombre. Su unidad es meramente una unidad de voluntad y de poder. Anselmo correctamente planteó que dicha posición conduce, lógicamente, a un triteísmo, y enfatizó el hecho de que las concepciones universales presentan la verdad y la realidad.

Si bien Roscelino dio a la doctrina de la Trinidad una interpretación nominalista, Gilberto de Poitiers le dio una interpretación desde el punto de vista de un racionalismo moderado de tipo aristotélico; el cual sostiene que lo universal tiene su existencia en lo particular. Él distinguía entre Dios y la divina esencia, y comparaba su relación con aquella entre la humanidad y los hombres concretos. La divina esencia no es Dios sino una forma de Dios, o aquello que hace que Dios, sea Dios. Esta esencia o forma (Latín *forma*, es decir aquello que hace a una cosa ser lo que es) es común a las tres Personas, y en este respecto ellas son una. Como resultado de esta distinción se le acusó de enseñar tetrateísmo.

Abelardo habló de la doctrina de la Trinidad de una manera tal que se le acusó de sabelianismo. Al parecer, identifica a las tres Personas en el Ser divino con los atributos de poder, sabiduría y bondad. El nombre Padre representa poder, el Hijo sabiduría, y el Espíritu Santo bondad. Aún cuando también usa expresiones que parecen implicar que las distinciones dentro de la Deidad son distinciones personales reales, en realidad, utiliza ilustraciones que apuntan claramente en la dirección del modalismo.

En Tomás de Aquino podemos encontrar la representación característica de la doctrina de la Trinidad, y ésta fue la concepción predominante de la Iglesia de aquél entonces.

2.2. LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN EL PERIODO DE LA REFORMA

En su Institución (I.13) Calvino discute extensamente la doctrina de la Trinidad y defiende dicha doctrina tal como fue formulada por la Iglesia de los primeros siglos. En general, Calvino prefirió no ir más allá de las simples declaraciones de la Escritura sobre esta materia, por lo que incluso, en su primera estancia en Ginebra, evitó utilizar los términos «Persona» y «Trinidad». En su Institución, sin embargo, defiende el uso de estos términos y critica a aquellos que son adversos a ellos.

Caroli levantó acusaciones de arrianismo contra él, que demuestran no tener base alguna. Calvino se adhirió a la absoluta igualdad de las Personas en la Deidad, e incluso, afirmó la auto-existencia

del Hijo, implicando de esto modo que, lo que era generado no es la esencia del Hijo sino más bien su subsistencia personal. Él dice que «la esencia de ambos, la del Hijo y la del Espíritu es no-engendrada», y «que el Hijo, en tanto Dios, es autoexistente independientemente de la consideración de persona; pero en tanto Hijo, afirmamos que él es del Padre. Así pues, su esencia es no-originada; pero el origen de su persona es Dios mismo.» (*Institución I.13,25*).

A veces se dice que Calvino negaba la *eterna* generación del Hijo. Esta afirmación se basa en el siguiente pasaje: «Porque cuál es el beneficio de debatir si el Padre genera siempre, siendo que es necio imaginar un continuo acto de generación cuando es evidente que las tres Personas han subsistido en un solo Dios desde la eternidad.» (*Institución I.13,29*). Pero esta afirmación difícilmente pretende negar la eterna generación del Hijo, puesto que él la enseña en otros pasajes. Lo más probable es que, simplemente es una expresión de desacuerdo con la especulación nicena sobre la eterna generación como un movimiento perpetuo, siempre completo, y sin embargo nunca completo. Warfield dice: «Calvino parece haber encontrado difícil esta concepción, quizás sin sentido.» (*Calvin and Calvinism*, p. 247s). La doctrina de la Trinidad, tal como la formulara la Iglesia, está expresada en todas las confesiones reformadas, más completamente y con la mayor precisión en el Capítulo III de la Segunda Confesión Helvética.[10]

[10] El lector puede ver también el capítulo II de la «Confesión de Fe de Westminster» donde se encuentra una adecuada formulación de la doctrina de la Trinidad. N del Tr.

En el siglo XVI, los socinianos afirmaron que la doctrina que las tres Personas poseían una esencia común, era contraria a la razón e intentaron refutarla basándose en los pasajes citados por los arrianos, (op. cit., p.55). Es más, ellos fueron más allá que los arrianos, pues negaron la pre-existencia del Hijo y afirmaron que Cristo, en cuanto a su naturaleza esencial, fue simplemente un hombre, aunque poseía una peculiar plenitud del Espíritu, tenía un conocimiento especial de Dios, y que durante su ascensión le fue dado el dominio sobre todas las cosas. Ellos definían al Espíritu Santo como «una virtud o energía que fluía de Dios hacia los hombres.» En cuanto a su concepción de Dios, fueron los precursores de los unitarianos y modernistas de hoy.

En algunos círculos, el subordinacionismo llegó de nuevo a estar en primer plano. Algunos de los arminianos (Episcopio, Curcellaeo, y Limborch), aún cuando creían que las tres Personas compartían la misma naturaleza divina, sin embargo, atribuían al Padre cierta preeminencia sobre las otras dos Personas, en orden, dignidad y poder de dominio. En su opinión, la creencia en la igualdad de rango casi por seguro conducía al triteísmo.

2.3. LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD DESPUÉS DE LA REFORMA

En el año 1712 en Inglaterra, Samuel Clarke, predicador de la corte de la reina Ana, publicó una obra sobre la Trinidad. En dicha obra abordaba la subordinación desde el punto de vista arriano. Habla del Padre como el único Dios supremo, el absoluto origen de toda existencia, poder y autoridad. Junto a Él siempre ha existido, desde el principio, una

segunda Persona divina llamada el Hijo, quien deriva su existencia y atributos del Padre, *no por mera necesidad de la naturaleza, sino más bien por un acto de la voluntad opcional del Padre.*

Clarke se resiste a definirse sobre la cuestión de si el Hijo fue engendrado de la esencia del Padre, o si fue hecho de la nada; y si el Hijo existió eternamente o solamente antes de todas las cosas. Junto a estas dos Personas hay una tercera, la cual deriva su esencia del Padre mediante el Hijo. Ella está subordinada al Hijo tanto por su naturaleza como por la voluntad del Padre.

Algunos teólogos de Nueva Inglaterra criticaron la doctrina de la eterna generación. Emmons hasta la llamó eterna tontería, y Moisés Stuart declaró que dicha expresión era una palpable contradicción de lenguaje, y que sus más distinguidos teólogos de los pasados cuarenta años se habían pronunciado contra ella. Él mismo la rechazaba, pues la consideraba como contraria a la igualdad del Padre con el Hijo. Las siguientes palabras parecen expresar este punto de vista: «Padre, Hijo, y Espíritu Santo son palabras que designan las distinciones de la Deidad como se nos manifiestan en la economía de la redención, y no pretenden señalar las relaciones eternas de la Deidad *tal como son en sí mismas.*»

Interpretaciones sabelianas de la Trinidad se encuentran en Emanuel Swedenborg, quien negaba la Trinidad esencial y decía que lo que llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo es simplemente una distinción en el eterno Dios-hombre, que asumió carne humana en el Hijo, y que operaba a través del Espíritu Santo.

Sabelianismo también se encuentra en Schleiermacher, quien dice que Dios como la unidad desconocida que subyace en todas las cosas es, en sí mismo, el Padre. Dios al asumir personalidad consciente en el hombre, y especialmente en Jesucristo, es el Hijo; y Dios como la vida del Cristo Resucitado en la Iglesia, es el Espíritu Santo.

Sabelianismo se encuentra también en Hegel, Dorner, y otros que adoptan un punto de vista algo semejante. En Ritschl y en muchos modernistas de la actualidad reaparece el punto de vista de Pablo de Samosata.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿En que sentido los Escolásticos consideraron un misterio la doctrina de la Trinidad? ¿Por qué Roscelino negó la unidad numérica de la esencia en Dios? ¿De qué manera la Iglesia juzgó su enseñanza? ¿Por qué Gilberto de Poitiers fue acusado de tetrateísmo? ¿Cuál fue la naturaleza del sabelianismo de Abelardo? ¿Cuál fue la actitud de la Iglesia frente a su enseñanza? ¿Cuál fue la definición de persona en la Trinidad generalmente aceptada, tal como fue definida por Boethius? ¿Qué críticas se formularon contra esta definición? ¿Consideraban los escolásticos la esencia divina del Hijo o su subsistencia personal como objeto de generación? ¿Cómo distinguieron ellos entre la generación del Hijo y la procedencia del Espíritu Santo? ¿Qué relación expresaban ellos con el término «*circumincessio*»? ¿De qué modo definió Calvino el término persona dentro de la Trinidad? ¿Como

concebía él la generación del Hijo? ¿Dónde encontramos la doctrina de la Trinidad desarrollada en términos de tendencia arriana? ¿Dónde en términos de tendencia sabeliana? ¿Y dónde en términos de una Trinidad puramente económica?

BIBLIOGRAFÍA

Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, II, cf. Indice; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp 84-99; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp 337-339; II, pp 96-103, 311-318; Cunningham, *Historical Theology*, II, pp 194-213; Fisher, *History of Christian Doctrine*, cf. Indice.

LA DOCTRINA DE CRISTO

I. LAS CONTROVERSIAS CRISTOLÓGICAS

El problema cristológico puede ser abordado por el lado de la propia teología, y por el lado de la soteriología. Aunque los Primeros Padres de la Iglesia no perdieron de vista las implicaciones soteriológicas de la doctrina de Cristo, sin embargo, no le dieron prominencia en sus discusiones principales. Respirando el aire de las controversias trinitarias no fue sino natural que debieran abordar el estudio de Cristo desde el lado de la misma teología.

La decisión a la que condujo la controversia trinitaria, a saber, que Cristo en tanto Hijo de Dios es consubstancial con el Padre y por lo tanto Dios mismo, inmediatamente dio origen a la cuestión de la relación entre la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo.

Las primeras controversias cristológicas no presentan un espectáculo muy edificante. Las pasiones eran demasiado evidentes, las intrigas indignas jugaron frecuentemente una parte importante, e incluso, ocasionalmente la violencia hizo su aparición. Parecería

que tal atmósfera sólo podía producir error, pero estas controversias condujeron a la formulación de la doctrina de la persona de Cristo, la cual, se considera normativa aún hoy en día. El Espíritu Santo estaba guiando a la Iglesia hacia la clara atmósfera de la verdad, muchas veces, a través de la vergüenza y confusión.

Algunos plantean que la Iglesia intentó demasiado cuando trató de definir un misterio, que por la naturaleza del caso transciende toda definición. Pero, debe tenerse en mente que la Iglesia de los primeros siglos, no pretendió estar en la capacidad de penetrar en las profundidades de esta gran doctrina; y no pretendió dar solución al problema de la encarnación en la fórmula de Calcedonia. Meramente buscó preservar la verdad contra los errores de los teorizantes, y dar una formulación de ésta que pudiera detener varias construcciones de la verdad palpablemente no bíblicas.

La Iglesia estaba en búsqueda de una concepción de Cristo que hiciese justicia a los siguientes aspectos: (a) Su verdadera y propia deidad; (b) Su verdadera y propia humanidad; (c) La unión de la humanidad y la deidad en una sola persona; y (d) La adecuada distinción entre la deidad y la humanidad en una sola persona.

La Iglesia sentía que mientras estos requerimientos no se cumplieran, o fueran sólo parcialmente cumplidos, su concepción de Cristo sería defectuosa. Todas las herejías cristológicas que surgieron en la Iglesia de los primeros siglos, se originaron en el fracaso de combinar todos estos elementos en la formulación doctrinal de la verdad. Algunos negaban, totalmente o en parte, la verdadera deidad propia de Cristo; y otros disputaban totalmente, o en parte, su verdadera y propia humanidad. Algunos enfatizaron la unidad de su persona a expensas de sus dos naturalezas distintas, y otros enfatizaron el carácter distinto de las dos naturalezas en Cristo a expensas de la unidad de su persona.

1.1. PRIMERA ETAPA DE LA CONTROVERSIA

a. ***Antecedentes***. Esta controversia tenía también sus raíces en el pasado. Los ebionitas, alogitas, y monarquianos dinámicos negaban la deidad de Cristo. Los docetistas, gnósticos y modalistas rechazaban su humanidad. Todos ellos simplemente eliminaban uno de los términos del problema. Otros eran menos radicales y negaban, o la plena deidad o la perfecta humanidad de Cristo.

Los arrianos negaban que el Hijo-Logos, que se encarnó en Cristo, estaba poseído de la absoluta deidad. Por otro lado, Apolinario obispo de Laodicea (390 d.C), negaba la verdadera y propia humanidad de Jesucristo. Él concebía al hombre como consistente en cuerpo, alma y espíritu, y buscó la solución al problema de las dos naturalezas en Cristo en la teoría de que, el Logos tomó el lugar del *pneuma* (Espíritu). En su opinión, sería más fácil mantener la unidad de la persona de Cristo, si el Logos fuera simplemente considerado como tomando el lugar del más alto principio racional en el hombre. En contra de Arrio, Apolinario defendía la verdadera divinidad de Cristo y buscó salvaguardar su pureza total mediante la sustitución del Logos por el *pneuma* al cual consideraba como la sede del pecado. Según él una naturaleza humana completa, obviamente, implicaría pecaminosidad. Además, trató de hacer inteligible la encarnación al suponer que, en el Logos,

como arquetipo del hombre, había una tendencia eterna hacia lo humano.

Pero la solución de Apolinario no podía satisfacer, porque como dice Shedd, «si se sustrae la parte racional del hombre, éste llega a ser un idiota o un bruto.» No obstante, su propósito fue digno de alabanza, pues buscó salvaguardar tanto la unidad de la Persona como la pureza total de Cristo.

Hubo una considerable oposición a la propuesta de Apolinario para la solución del problema. Los tres capadocianos e Hilario de Poitiers sostenían que, si el Logos no hubiera asumido naturaleza humana en su integridad, no sería nuestro perfecto Redentor. Puesto que el pecador total ha de ser renovado, Cristo hubo de asumir naturaleza humana en su totalidad y no simplemente las partes menos importantes de ésta. Ellos señalaron también el elemento docético en las enseñanzas de Apolinario. Pues, aun cuando los oponentes de Apolinario enfatizaron la completa humanidad de Cristo, sin embargo la concebían como si ésta fuese ensombrecida por su divinidad. Gregorio de Nicea hasta llegó a afirmar que la carne de Cristo fue transformada, y que perdió todas sus propiedades originales mediante la unión con lo divino.

Uno de los resultados de esta escaramuza preliminar fue que, el sínodo de Alejandría en el año 326 d.C., declarara la existencia de alma humana en Cristo. El Sínodo utilizó la palabra «alma» como inclusiva del elemento racional, la cual Apolinario llamaba *pneuma* o *nous*.

b. *Los Partidos de la Controversia*

1. El Partido Nestoriano. Algunos de los Primeros Padres de la Iglesia utilizaron frases que aparentemente negaban la existencia de dos naturalezas en Cristo, y postularon una naturaleza única, «la Palabra encarnada y adorable.» Desde este punto de vista María era comúnmente llamada *theotokos*, madre de Dios. Fue la escuela de Alejandría, la que particularmente mostraba esta tendencia.

Por otro lado la escuela de Antioquía se fue al otro extremo. Esto se ve especialmente en las enseñanzas de Teodoro de Mopsuestia. Él tomó como punto de partida la completa humanidad de Cristo y la perfecta realidad de sus experiencias humanas. Según él, Cristo realmente luchó con las pasiones humanas, y pasó por un verdadero conflicto con la tentación del que salió victorioso. Su poder para mantenerse libre del pecado se debió: (a) a su nacimiento inmaculado, y (b) a la unión de su humanidad con el Logos divino.

Teodoro negaba la morada esencial del Logos en Cristo, y admitía solamente una morada meramente moral. Él no veía una diferencia fundamental, sino sólo una diferencia en grado entre la morada de Dios en Cristo y la morada de Dios en el creyente. Esta posición realmente sustituye la encarnación por la presencia moral del Logos en el Jesús Hombre.

Sin embargo Teodoro no se atrevió a llegar a la conclusión a la que inevitablemente esta posición conduciría, es decir, que existe una personalidad doble en Cristo, dos personas entre las cuales existe una unión moral. Él decía que la unión fue tan estrecha que, las dos pueden decirse que son una sola persona, así como esposa y esposo pueden ser llamados una sola carne.

El lógico desarrollo del punto de vista de la escuela de Antioquía se ve en el nestorianismo. Nestorio, siguiendo las pisadas de Teodoro, negaba que el tér-

mino *theotokos* pudiera ser aplicado adecuadamente a María, por la sencilla razón de que ella solamente alumbró a un hombre que estaba acompañado por el Logos. Aunque Nestorio no derivó la conclusión inevitable que se desprendía de su posición, su opositor, Cirilo, le hizo responsable de esta conclusión. Cirilo señaló: (a) que si María no es *theotokos*, es decir la madre de una sola persona, la persona divina; entonces la asunción de un ser humano único en comunión con el Logos es sustituida por la encarnación de Dios; (b) si María no es *theotokos*, se cambia la relación de Cristo con la humanidad, y Él no es más el Redentor eficaz de la humanidad. Los seguidores de Nestorio no dudaron en derivar esta conclusión.

El nestorianismo no es defectuoso en la doctrina de las dos naturalezas de Cristo, lo es más bien, en la doctrina de la unipersonalidad de Cristo. Se admite tanto la propia y verdadera deidad, como la propia humanidad de Cristo; pero éstas no se conciben de tal manera que forman una verdadera unidad y constituyen una sola persona. Las dos naturalezas son también dos personas. La importante distinción, entre naturaleza como substancia poseída en común, y persona como una subsistencia relativamente independiente de esta naturaleza, es completamente descartada.

En vez de integrar las dos naturalezas en una sola autoconciencia, el nestorianismo coloca a ambas, unidas la una una a la otra, de una forma nada más que moral y solidaria. El Cristo-Hombre no fue Dios sino más bien el portador de Dios o *theophoros*, un poseedor de la Deidad. Cristo es adorado no porque es Dios, sino porque Dios está en Él. El punto fuerte del nestorianismo es que busca hacer plena

justicia a la humanidad de Cristo; pero al mismo tiempo resulta contrario a todas las evidencias bíblicas sobre la unidad de la Persona del Mediador. Deja a la Iglesia con un ejemplo exaltado de verdadera piedad y moralidad en la persona humana de Jesús, pero le roba su Redentor divino-humano, la fuente de todo poder espiritual, gracia y salvación.

2. *El Partido de Cirilo*. Cirilo de Alejandría fue el opositor más prominente del Nestorianismo. Según él, el Logos asumió la naturaleza humana en su totalidad a fin de redimirla, pero al mismo tiempo formaba el único sujeto personal en el Dios-Hombre.

Sin embargo, su terminología no siempre fue clara. Por un lado parece simplemente enseñar que el Logos asumió naturaleza humana, de tal manera que hay dos naturalezas en Cristo, las cuales encuentran su unión indisoluble en la persona del Logos, sin ningún cambio en las naturalezas mismas. Por otro lado, él usaba expresiones en las que enfatizaba la unidad de las dos naturalezas en Cristo por medio de una mutua comunicación de atributos y hablaba de la Persona de Cristo como si fuera una unidad resultante.

Su gran significación radica en el hecho que, en oposición al nestorianismo, Cirilo enfatizó la unidad de la persona de Cristo. Los tres puntos que enfatizaba por encima de todo, estaban en perfecta armonía con la doctrina católica de su tiempo, a saber: (a) La unión inseparable de las dos naturalezas (b) la impersonalidad y dependencia de la humanidad, la cual el Logos utiliza como instrumento; y (c) la unidad y continuidad de la Persona en Cristo. Sin embargo, ocasionalmente utilizaba expresiones que pare-

cían justificar el posterior error de Eutico. Cirilo aplicó el término *phusis* (naturaleza) solamente al Logos, y no a la humanidad de Cristo, utilizándolo como sinónimo de *hypostasis*. Esto dio lugar a que se le reposabilizara de la doctrina de que, después de la encarnación, en Cristo había solamente una sola naturaleza divino-humana; e hizo posible que los monofisitas apelaran a él cuando quisieron probar que, ya que había una sola Persona, de este modo también había una sola naturaleza en el Mediador.

A pesar de que Cirilo negaba vigorosamente la mezcla alguna de naturalezas, ellos continuaron apelando a él. El Concilio de Efeso arribó a una especie de solución intermedia al mantener, de un lado, que el término *theotokos* podía ser aplicado a María, y, de otro, al hacer valer la doctrina de las dos naturalezas distintas en Cristo.

3. El Partido de Eutico. Muchos de los adherentes de Cirilo estaban insatisfechos. No les agradó la doctrina de las dos naturalezas distintas. Eutico un viejo monje, de convicciones desequilibradas y de una fuerte tendencia anti-nestoriana, se adhirió a la causa de la teología alejandrina en Constantinopla. Teodoreto afirma que, en efecto, Eutico mantenía o una absorción de la naturaleza humana en la divina, o una fusión de las dos naturalezas, resultando en una suerte de *tertium quid*. Él era de la opinión de que en Cristo los atributos humanos fueron asimilados por los divinos, de tal manera que su cuerpo no era consubstancial con el nuestro, y no era humano en el sentido propio de la palabra.

Condenado por el Concilio de Constantinopla en el año 448 d.C., Eutico apeló a León el obispo de Roma. Después de haber recibido un informe completo del caso de manos de Flaviano el obispo de Constantinopla, y habérsele pedido su opinión, León dirigió a Flaviano su célebre *Tome*. Ya que este *Tome* influenció profundamente la fórmula Calcedoniana, sería muy bueno notar sus partes principales: (a) Hay dos naturalezas en Cristo, que son permanentemente distintas. (b) Las dos naturalezas se unen en una sola Persona, cada una cumpliendo su propia función en la vida encarnada. (c) Desde la unidad de la Persona fluye la comunicación de atributos (*communicatio idiomatum*)[11]. (d) La obra de redención requería un Mediador que sea a la vez divino y humano, pasible e impasible, mortal e inmortal. La encarnación fue un acto de humillación de parte de Dios, pero en el Logos no cesó de ser el mismo Dios. La *forma servi* no restó valor a la *forma dei*. (e) La humanidad de Cristo es permanente; su negación implica una negación docetista de la realidad de los sufrimientos de Cristo. El *Tome* es, realmente, un compendio de teología occidental.

c. ***La Decisión del Concilio de Calcedonia***. Después que se habían reunido varios concilios locales, algunos favoreciendo y otros condenando a Eutico, el Concilio ecuménico de Calcedonia fue convocado en el año 451 d.C., y emitió su famosa formulación de la doctrina de la Persona de Cristo, la que dice así:

«Por tanto, todos nosotros, con un solo consentimiento, siguiendo a los santos Padres, enseñamos a los hombres a confesar al único y mismo Hijo,

[11] «Communicatio idiomatum» significa: Comunicación de propiedades, cualidades o atributos. Esta expresión fue utilizada para describir la manera en que los atributos de cada persona de la Trinidad se comunican o intercambian en la unidad de la persona. N. del Tr.

Nuestro Señor Jesucristo, que es perfecto en deidad y también perfecto en humanidad; verdadero Dios y también verdadero Hombre, de un alma y cuerpo racionales, consubstancial con el Padre según la Deidad, y consubstancial con nosotros según la humanidad; igual que nosotros en todas las cosas, pero sin pecado, engendrado del Padre antes de todos los tiempos según la deidad, y en estos últimos tiempos para nosotros y para nuestra salvación, nacido de la virgen María, la Madre de Dios, en cuanto hombre; uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, que debe ser reconocido en dos naturalezas, inconfundible (*assugutos*), inmutable (*atreptos*), indivisible (*adiairetos*), inseparable (*choristos*), cuya distinción de naturalezas de ninguna manera es eliminada por la unión, sino que más bien la propiedad de cada naturaleza es preservada, y concurriendo en una sola persona y una subsistencia, no separado o dividido en dos personas, sino una sola persona y el mismo Hijo, el Unigénito, Dios la Palabra, el Señor Jesucristo; como los profetas desde el principio han declarado concerniente a Él, y el Señor Jesucristo mismo nos ha enseñado, y el Credo de los Santos Padres nos lo ha alcanzado.»

Las implicaciones más importantes de esta formulación son las siguientes: (1) Las propiedades de las dos naturalezas pueden ser atribuidas a una sola persona, como por ejemplo, omnisciencia y conocimiento limitado. (2) El sufrimiento del Dios-Hombre puede ser considerado como verdadero y realmente infinito, aunque la naturaleza divina es impasible. (3) Es la divinidad y no la humanidad lo que constituye la raíz y base de la personalidad de Cristo. (4) El Logos no se unió con un individuo humano distinto, sino con una naturaleza humana. No hubo un primer hombre individual con quien la segunda Persona de la deidad se asoció. La unión fue efectuada con la substancia de la humanidad en el vientre de la virgen.

1.2. SEGUNDA ETAPA DE LA CONTROVERSIA.

a. ***Confusión después de la decisión del Concilio***. El Concilio de Calcedonia no puso fin a las disputas cristológicas, como tampoco el Concilio de Nicea terminó la controversia trinitaria. Egipto, Siria y Palestina albergaban muchos monjes fanáticos de convicciones eutiquianas, en tanto que Roma crecientemente se convirtió en el centro de Ortodoxia. En efecto, el proceso de desarrollo del dogma fue rápidamente pasando de Oriente a Occidente. Después del Concilio de Calcedonia, a los adherentes de Cirilo y Eutico se les denominó monofisitas, porque admitían que después de la unión, Cristo tenía una naturaleza *compuesta*, pero negaban que El tenía dos naturalezas *distintas*.

Según ellos, dos naturalezas distintas necesariamente implicarían una dualidad de personas. Hubo una lucha larga y bastante indecorosa entre los diferentes partidos. Incluso dentro de los mismos monofisitas no todos estaban de acuerdo, pues estaban divididos en diferentes sectas, de las que, sólo los nombres, a decir del Dr. Orr, «bastan para dar escalofríos.»

Habían los *teopascualistas*, quienes enfatizaban el hecho de que Dios sufrió. Los *phthartolatristas*, que se acercaban a la formulación de Calcedonia, y enfatizaban el hecho de que la naturaleza humana de Cristo era como la nuestra, capaz de sufrimiento, y, por lo tanto decíanse adorar aquello que era corruptible. Finalmente, los *aphthartodocetistas* que re-

presentaban, precisamente, el punto de vista contrario al anterior, a saber, que la naturaleza humana de Cristo no era consubstancial con la nuestra, sino que fue dotada de atributos humanos, y era, por lo tanto, sin pecado, imperecedera e incorruptible.

El más hábil y prominente defensor de la teología de calcedonia fue Leoncio de Bizancio. Este añadió un elemento más a la formulación dogmática de la doctrina de Cristo, la cual fue más plenamente acabada por Juan de Damasco. El punto importante es éste: El rechazo al nestorianismo podría conducir a la idea de una existencia independiente e impersonal de la naturaleza humana de Cristo. Esta idea era apta de ser favorecida por el uso de los términos *anupostasis* y *anupostasia*. Por lo tanto, Leoncio enfatizó el hecho de que la naturaleza humana de Cristo es *enupostasia*, no impersonal sino más bien impersonal, teniendo su subsistencia personal en la Persona del Hijo de Dios desde el mismo momento de la encarnación.

En el año 553 el emperador Justiniano convocó el «Quinto Concilio Ecuménico» en Constantinopla, que fue favorable a los monofisitas, pues condenó los escritos de Teodoro; pero fue desfavorable, en tanto que anatematizó a aquellos que declaraban que el Concilio de Calcedonia acreditó los mismos errores que condenó. Esto no satisfizo a los monofisitas, sino más bien selló su separación de la Iglesia del imperio.

b. ***La Controversia de los monotelitas***. Rápidamente llegó a ser evidente que, el intento del Concilio para resolver la controversia monofisita no restauró la armonía. Varias interrogantes vitales permanecían sin solución. No sólo quedó irresuelto el *cómo* de las dos naturalezas, sino que surgió una

pregunta adicional: ¿Cuánto se incluye en la Persona y cuánto en la naturaleza?. En relación con esto surgió una pregunta muy importante, si es que la voluntad pertenece a la Persona o si pertenece a la naturaleza. Ello es equivalente a preguntar si hay una sola o dos naturalezas en Cristo. Decir que hay una sola, parece robar a Cristo de voluntad humana y, por lo tanto, restar valor a la integridad de su humanidad. Por otro lado, decir que hay dos, parece conducir directamente al terreno nestoriano.

El resultado fue el surgimiento de una nueva secta de entre los monofisitas, los monotelitas. Como el nombre indica, ellos partían de la unidad de la Persona y afirmaban que no hay sino una sola voluntad en Cristo. Esta doctrina asumió dos formas: O se consideraba que la voluntad humana desaparecía en la divina de tal forma que sólo ésta actuaba; o se consideraba que la voluntad era compuesta, resultante de la fusión de la divina con la humana. Los opositores de los monotelitas eran llamados duotelitas, tomaron posición sobre la dualidad de las naturalezas y afirmaban la presencia de dos voluntades en Cristo. Fueron acusados, por los monofisitas, de destruir la unidad de la vida personal de Cristo.

Por un tiempo, en esta controversia, el término *energeia* (energía) fue utilizado en preferencia al término *thelema* (voluntad), pero luego éste último, prevaleció. Debe tenerse en mente, sin embargo, que la palabra «voluntad» era usada en un sentido amplio. Estrictamente hablando, por «voluntad» nosotros entendemos la facultad de volición, o autodeterminación y elección. Pero, esta palabra es frecuentemente utilizada en un sentido amplio, incluyendo los instintos, apetitos, deseos, y afecciones, con sus correspon-

dientes aversiones. El término «voluntad» cubría todo esto en esta antigua controversia, de tal manera que incluía la interrogante de si Cristo fue o no capaz de temor y del deseo de escapar del sufrimiento y la muerte. La negación de la voluntad humana en Cristo, por lo tanto, daría a su humanidad un carácter algo docético.

El «Sexto Concilio Ecuménico» de Constantinopla (680 d.C), con la cooperación del obispo de Roma, adoptó la doctrina de las dos voluntades y las dos energías como la posición ortodoxa; pero también decidió que la naturaleza humana siempre debe ser concebida como subordinada a la divina. La opinión establecida fue que la voluntad humana por su unión con la divina no se convertía en menos humana, más bien, era elevada y perfeccionada por la unión, ambas actuando siempre en armonía perfecta.

c. ***Elaboración de la doctrina por Juan de Damasco***. Con Juan de Damasco la teología de la Iglesia griega alcanzó su más alto desarrollo, y, por lo tanto, es de importancia notar su elaboración de la doctrina de la Persona de Cristo.

Según él, el Logos asumió naturaleza humana, y *viceversa*, es decir, el Jesús-Hombre no asumió el Logos. Esto significa que el Logos es la agencia formativa y controladora que asegura la unidad de las dos naturalezas. El Logos no asumió un individuo humano, tampoco la naturaleza humana en general, sino un potencial individual humano, una naturaleza humana aún no desarrollada en persona o hipóstasis. Por medio de la unión del Logos con este hombre potencial en el vientre de María, éste último, adquirió existencia individual. Aunque la naturaleza humana de Cristo no tiene propia personalidad independiente, no obstante tiene existencia personal en y a través del Logos. No es no-hipostática, sino más bien en-hipostática.

Juan de Damasco ilustra la unión de las dos naturalezas en Cristo con la unión del cuerpo y el alma en el hombre. Hay una existencia recíproca de lo divino y lo humano en Cristo, una comunicación de atributos divinos a la naturaleza humana, de tal modo que esta última es deificada, y podríamos decir también que Dios sufrió en la carne. De esta forma solamente la naturaleza humana es afectada, y es, por lo tanto, puramente receptiva y pasiva. Por lo que, para la Iglesia, el Hijo de Dios, incluyendo su completa humanidad, es objeto de adoración. Aunque hay la tendencia de reducir la naturaleza humana de Jesús al nivel de un mero órgano o instrumento del Logos, se admite que hay una cooperación de las dos naturalezas, y que una sola Persona actúa y desea en cada naturaleza. Se considera que la voluntad pertenece a la naturaleza, pero se afirma, que en Cristo, la voluntad humana se ha convertido en la voluntad del Dios encarnado.

d. ***La Cristología de la Iglesia occidental***. La Iglesia de Occidente permaneció comparativamente poco afectada por las controversias que fueron tan furiosas en el Oriente. En general, parece que la mente occidental no estuvo suficientemente familiarizada con esta clase de finas distinciones filosóficas, para tomar parte activa en la discusión de asuntos que eran tan profundos y sutiles, como aquellos que dividían a la Iglesia oriental.

Sin embargo, un nuevo movimiento de pensamiento cristológico, provocó la controversia adopcionista. Apareció en España en los siglos séptimo y octavo. El término «adopción» era ya familiar en

España, puesto que en el año 675 d.C., un Concilio en Toledo declaró que Cristo era el Hijo de Dios por naturaleza y no por adopción. El verdadero promotor de la doctrina adopcionista fue Félix, obispo de Urgel. En cuanto a su naturaleza divina, es decir el Logos, consideraba a Cristo como el Unigénito Hijo de Dios en el sentido natural, pero en su humanidad Cristo era Hijo de Dios por adopción. Al mismo tiempo buscó preservar la unidad de la Persona, enfatizando el hecho de que desde el momento de su concepción, el Hijo del Hombre fue absorbido en la unidad de la Persona del Hijo de Dios. Por lo tanto, esta teoría distingue entre filiación natural y adoptiva; la primera es aplicable a la divinidad y la segunda a la humanidad de Cristo.

Félix y sus seguidores basaban su opinión en: (1) La distinción de dos naturalezas en Cristo, las cuales, según ellos, implicaban una distinción entre dos maneras de ser Hijo. (2) Pasajes de la Escritura que hablan de Cristo, en tanto hombre, como inferior al Padre. (3) El hecho de que los creyentes son hijos de Dios por adopción, y son también llamados «hermanos» de Cristo. Esto parece implicar que en cuanto a su naturaleza humana, Cristo era el Hijo de Dios en el mismo sentido. Con la finalidad de explicar aún más su significado, distinguían entre el nacimiento natural de Cristo en Belén, y su nacimiento espiritual, el cual tuvo su comienzo al momento de su bautismo y fue consumado al tiempo de la resurrección. Este nacimiento espiritual hizo de Cristo el Hijo adoptivo de Dios.

Aún cuando los oponentes de esta opinión no acusaron a los adopcionistas del error explícito de enseñar una personalidad dual en Cristo, sin embargo afirmaron que éste sería el resultado lógico de una doble filiación. Alcuino, el notable erudito de la época de Carlomagno, debatió con Félix, y le acusó de dividir a Cristo en dos hijos. Él mantuvo que ningún padre tendría un hijo tal que sea por naturaleza y por adopción. Los adopcionistas estaban, indudablemente, en error al asignar a la naturaleza humana de Cristo una suerte de posición ajena hasta que se le hizo participar de la filiación divina por un acto especial de adopción. Su error fue condenado por el «Sínodo de Frankfurt» en el año 794 d.C.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Había algún punto de contacto entre la posición de Apolinario y la del arrianismo? ¿Qué vestigios de influencia platónica y maniquea se encuentran en su teoría? ¿Cuál era su opinión peculiar del Logos como el arquetipo de la humanidad? ¿Cuáles fueron las principales objeciones a su teoría? ¿En qué sentido el nestorianismo fue una reacción al apolinarianismo? ¿Cuántas clases de posesión de la Deidad en lo humano distinguía Teodoro? ¿Que fue lo que condujo a la aplicación del término *theotokos* a María? ¿Confundió realmente Cirilo las dos naturalezas? ¿Qué razones podríamos dar para tan grande mal entendido en este punto? ¿Cuál era el punto fuerte del nestorianismo? ¿Cómo enfrentó la iglesia el error de Nestorio? ¿Cuál fue el punto de vista de Cirilo acerca de la unidad de la Persona de Cristo y acerca de la relación entre sus dos naturalezas?

¿Cual fue el interés particular del eutiquianismo? ¿En qué aspecto erró? ¿Cómo construyó Leo la doctrina de Cristo en su *Tome*? ¿Qué elemento contribuyó Leoncio de Bizancio a la doctrina de Cristo? ¿Cómo se originó la controversia monotelita? ¿Qué implicaba y cómo fue resuelta? ¿En qué se basaba la teoría adopcionista? ¿Fueron los adopcionistas realmente nestorianos en su punto de vista?

BIBLIOGRAFÍA
Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp 39-82; Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp 323-481; Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ*, pp 175-229; Harnack, *History of Dogma*, IV, pp 138-267; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp 244-287; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp 153-170; Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp 287-378; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp 316-339; Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp 393-408; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp 307-320; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp 148-160; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp. 147-171.

II. POSTERIORES DISCUSIONES CRISTOLÓGICAS

2.1. EN LA EDAD MEDIA

En la Edad Media la doctrina de la Persona de Cristo no estaba en primer plano. Otros problemas, tales como aquellos relacionados con las doctrinas de la gracia y el pecado, y así como la obra de re-

dención, llegaron a ser el centro de atención. Una breve reseña de los aspectos más sobresalientes de la doctrina de Cristo, formulada por Tomás de Aquino será suficiente para mostrar la situación de este tema en el tiempo de la Reforma.

En cuanto a la unión hipostática de Cristo, Tomás de Aquino se adhirió a la teología predominante. La Persona del Logos se convirtió en compuesta después de la unión en la encarnación, y esto «impidió» que su humanidad llegara a ser una personalidad independiente.

Se impartió una doble gracia a la naturaleza humana de Cristo en virtud de su unión con el Logos, a saber: (a) la *gratia unionis* o la dignidad resultante de la unión de la naturaleza humana con la divina, de tal manera que la naturaleza humana llegó a ser también objeto de adoración y (b) la *gratia habitualis*, o gracia de santificación que fue otorgada a Cristo en tanto hombre y que sostiene la naturaleza humana en su relación con Dios.

El conocimiento humano de Cristo era doble, a saber, *scientia infusa* y *scientia acquisita*. En virtud del primero, Cristo podía saber todas las cosas que podían ser conocidas por los hombres y todo lo que le hace conocer mediante revelación, un conocimiento perfecto en su clase, pero sin embargo sujeto a las limitaciones humanas. En virtud del segundo, Cristo conocía todo lo que puede conocerse a través de las facultades intelectuales. No hay comunicación de atributos entre las naturalezas en lo abstracto, pero, los atributos divinos y humanos pueden adscribirse a la Persona. La naturaleza humana de Cristo no era omnipotente sino que estaba sujeta a las afecciones humanas tales como: dolor, tristeza, temor, admiración y cólera. Hay dos voluntades en Cris-

to, pero la causalidad última pertenece a la voluntad divina. La voluntad humana está siempre sujeta a la divina.

2.2. DURANTE LA REFORMA

Hay una peculiaridad de la cristología Luterana que merece atención especial. Lutero se adhirió firmemente a la doctrina de las dos naturalezas y su unión inseparable en la persona del Logos. Pero su doctrina de la real presencia en la Santa Cena necesitaba la idea de que, después de la ascensión, la naturaleza humana de Cristo es omnipresente. Esto condujo a la idea luterana de la *communicatio idiomatum*, a saber: «que cada una de las naturalezas de Cristo permea la otra (*perdihoresis*), y Su humanidad participa en los atributos de su divinidad.» (Neve, *Lutheran Symbolics*, p. 132). Sin embargo, aunque ciertos atributos divinos tales como, la omnisciencia, la omnipresencia y la omnipotencia fueron adscritos a la naturaleza humana, había un considerable temor de adscribir atributos humanos a la naturaleza divina, y con el transcurso del tiempo este aspecto del tema fue completamente abandonado.

Según la *Fórmula de Concordia* la naturaleza divina imparte sus atributos a la naturaleza humana, pero el ejercicio de éstas es dependiente de la voluntad del Hijo de Dios. Debe notarse, sin embargo, que la *Fórmula* es muy ambigua, si no realmente inconsistente, en sus declaraciones. (Ver Schmid, *Doctrinal Theology*, p.340). Por lo tanto, no es de maravillarse que los mismos teólogos luteranos no estén de acuerdo sobre este tema.

La doctrina de la comunicación de atributos dio

lugar a una controversia en la Iglesia luterana. Evidentemente, los teólogos luteranos se dieron cuenta que la lógica del caso, requería una comunicación de atributos al mismo tiempo de la unión de las dos naturalezas. Pero bajo esta suposición, en seguida se enfrentaban a la interrogante de cómo explicar la vida de humillación tal cual figura en las páginas del Evangelio. Esto llevó al debate entre los teólogos de Giessen y Tubinga.

Los teólogos de Giessen sostenían que Cristo dejó los atributos divinos recibidos en la encarnación, o los utilizó sólo ocasionalmente. Los teólogos de Tubinga sostenían que Cristo siempre poseía los atributos divinos, pero los ocultó, o los utilizó sólo secretamente. Chemnitz es el más representativo de los primeros, y Brenz de los segundos.

En general, la Fórmula de Concordia se inclina hacia el lado de Chemnitz y su opinión gradualmente prevaleció en la Iglesia luterana. En la obra de Quenstedt, en cuyas manos la doctrina recibió su forma final, la presencia de poderes estrictamente divinos en la humanidad de Cristo llega a ser una mera potencialidad. Actualmente, entre los luteranos, hay una notable tendencia a descartar su opinión característica de la *communicatio idiomatum*, y de conformarse al punto de vista reformado, de que las propiedades de cada una de las naturalezas pueden ser atribuidas a la Persona. (Véase, *Lectures on the Augsburg Confession*, p.91s; Sprecher, *Groundwork of a System of Evangelical Lutheran Theology*, p.458).

La declaración más completa de la posición reformada, con respecto a la doctrina de Cristo, se encuentra en la Segunda Confesión Helvética preparada en 1566. Citamos algunos de las formulaciones más pertinentes:

«Por lo tanto el Hijo de Dios es coigual y consubstancial con el Padre en lo que respecta a su divinidad; verdadero Dios, no sólo de nombre o por adopción, o por favor especial, sino en substancia y naturaleza... Por lo tanto rechazamos la doctrina blasfema de Arrio, pronunciada contra el Hijo de Dios... también enseñamos y creemos que el Eterno Hijo del Eterno Dios fue hecho el Hijo del Hombre, de la simiente de Abraham y David; de ninguna manera de hombre alguno, como lo afirmó Ebion, sino que fue purísimamente concebido por el Espíritu Santo, y nacido de la virgen María... Además, nuestro Señor Jesucristo no tenía alma sin sentido o razón, como pensaba Apolinario; ni carne sin alma, como enseñaba Eunomio; sino que tenía alma con razón, y carne con sus sentidos (...) Reconocemos, por lo tanto, que hay dos naturalezas (la divina y la humana) en el único y mismo Jesucristo nuestro Señor; y decimos que estas dos naturalezas están tan asociadas o unidas que no son absorbidas, confundidas, o mezcladas, sino más bien unidas y asociadas en una sola Persona (las propiedades de cada naturaleza siendo incólumes y aún permanentes), de tal manera que adoramos un solo Cristo, nuestro Señor, y no dos (...) Por consiguiente, detestamos la herejía de Nestorio que hace dos Cristos de uno y disuelve la unión de la Persona, asimismo abominamos la locura de Eutico y de los monotelitas y monofisitas, quienes destruyeron la propiedad de la naturaleza humana. Por lo tanto no enseñamos que en Cristo, la naturaleza divina sufrió; o que Cristo según su naturaleza humana está todavía en el mundo y así en todo lugar. Pues, tampoco pensamos ni enseñamos que el cuerpo de Cristo cesó de ser verdadero cuerpo después de su

glorificación, o que fuera deificado y tan deificado que se despojó de sus propiedades en tanto cuerpo y alma, y que llegara a ser una total naturaleza divina y que empezara a ser una sola substancia; por lo tanto no permitimos ni recibimos las necias sutilezas, y las intrincadas, obscuras e inconsistentes disputas de Schwenkfeldt, y tales otros vanos charlatanes, en esta materia, ni tampoco somos schwenkfeldianos.»

2.3. EN EL SIGLO XIX

Durante el Siglo XVIII, un cambio notable en el estudio de la Persona de Cristo tuvo lugar. Hasta aquél tiempo el punto de partida había sido principalmente el teológico, y la cristología resultante fue teocéntrica. Los eruditos ocupados en la formulación de la doctrina de Cristo partieron del Logos, la segunda Persona de la Trinidad, y luego buscaron interpretar la encarnación a fin de hacer justicia a la unidad de la Persona del Salvador, pero también a la integridad y veracidad de ambas naturalezas.

Pero, con el transcurso del siglo XVIII hubo una creciente convicción de que este no era el mejor método, y que podrían obtenerse resultados mucho más satisfactorios empezando más cerca de casa, a saber, con el estudio del Jesús histórico. Un nuevo período cristológico fue inaugurado. Por más de un siglo la atención estuvo fijada en la imagen del Salvador que se nos presentaba en los Evangelios, y muchos están tan satisfechos con los resultados de este estudio que hablan de éste como un redescubrimiento de Jesús. Siendo el punto de vista antropológico, el resultado fue antropocéntrico.

La declaración de Mackintosh de que «estos adjetivos no necesitan implicar un seria diferencia de opinión en cuanto a las conclusiones últimas», puesto que «antropocéntrico no debe confundirse con humanitario» podría ser cierta. Pero, a decir verdad, el nuevo método fue empleado de tal manera que rindió resultados destructivos en vez de constructivos. Su aplicación iba de la mano con una fuerte aversión a la autoridad y a lo sobrenatural, y con una insistente apelación a la razón y a la experiencia. No lo que la Biblia nos enseña respecto a Cristo, sino que se tomaron como factores determinantes para formar una correcta concepción de Jesús, nuestros propios descubrimientos, investigando el fenómeno de su vida y nuestra experiencia de Él. Se hizo una trascendental y perniciosa distinción entre el Jesús histórico, delineado por los escritores de los Evangelios, y el Cristo teológico fruto de la fértil imaginación de los pensadores teológicos desde los días de Pablo en adelante, cuya imagen es actualmente representada en los Credos de la Iglesia. El Señor de la Gloria fue despojado de todo lo que es sobrenatural (o casi sobrenatural) y la doctrina de (o concerniente a) Cristo dio lugar a las enseñanzas de Jesús. Aquél que fue siempre considerado por la Iglesia como objeto de adoración divina, llegó a ser un mero maestro de moralidad. Sin embargo, no faltaron intentos de retener algo de la significación religiosa de Jesucristo, al mismo tiempo que se le concebía de tal modo que se conformase al espíritu de la época. Nos limitaremos a indicar brevemente algunas de las opiniones sobresalientes respecto a Cristo.

a. ***La opinión de Schleiermacher***. En su Cristología, apenas si se puede decir que Jesús se eleva sobre el nivel de lo humano. La singularidad

de su Persona consiste en el hecho de que Él posee un perfecto e ininterrumpido sentido de unión con lo divino, y, también lleva el destino del hombre a la plenitud, en su carácter de perfección sin pecado. Él fue el segundo Adán, verdaderamente hombre como Adán, pero puesto en circunstancias más favorables, y permaneciendo sin pecado y perfecto en obediencia. Él es la nueva cabeza espiritual del género, capaz de mantener la vida más elevada de toda la humanidad. Su dignidad trascendente se explica por la presencia especial de Dios en Él, en su Suprema conciencia de Dios. Él es el perfecto hombre religioso, la fuente de toda verdadera religión; y mediante la fe viviente en Él todos los hombres pueden llegar a ser perfectamente religiosos. El carácter extraordinario de Cristo indica que tenía un origen inusual, pues en Él no hay influencia hereditaria que le transmita tendencias pecaminosas. No es necesario aceptar el nacimiento virginal. Su Persona fue constituida por un acto creativo, lo cual elevó la naturaleza humana al plano de la perfección ideal.

b. ***Las concepciones de Kant y Hegel***. El racionalismo especulativo alemán reclama tener también, una apreciación de simpatía por doctrinas cristianas específicas, y encuentra en ellas un gran depósito de verdad racional.

(1) *El Cristo kantiano*. Según Kant, Cristo fue antes que todo un ideal abstracto, el ideal de la perfección ética. Lo que salva es la fe en este ideal, y no en Jesucristo como Persona. La iglesia estaba en error al aplicar a Cristo epítetos y concepciones que correctamente pertenecen solamente al ideal ético que Él meramente simboliza. Este ideal ético que flotaba en la mente de Dios desde el principio y que puede llamarse el Hijo de Dios, des-

cendió del cielo y se encarna, en la medida en que es realizado en la tierra en una humanidad perfecta. Se revela en las verdades de la razón, y es el contenido de la fe racional, de la cual Jesús fue el más eminente predicador y pionero. Si ello se apropia verdaderamente, salvará al hombre sin la necesidad de una relación personal con Jesucristo. Esta interpretación elimina el Evangelio del Nuevo Testamento, nos roba nuestro divino Salvador, y nos deja sólo un predicador de moralidad.

(2) *El Cristo hegeliano*. Según Hegel, las creencias de la Iglesia respecto a la Persona de Jesucristo son, meramente, declaraciones humanas tartamudeantes de ideas ontológicas, símbolos expresivos de verdades metafísicas. Él considera la historia como el proceso del devenir de Dios, la automanifestación de la razón bajo condiciones de tiempo y espacio. Este es el único sentido en que la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Dios se encarna en la humanidad y esta encarnación representa la unidad de Dios y el hombre.

Aunque los estudiantes de Hegel difieren en cuanto al asunto de si concibió la encarnación como puramente racial, o si considera la singularidad de la encarnación de Jesucristo como su punto culminante, ésta última parece ser la interpretación correcta. Según Hegel, la manifestación histórica de Dios en Cristo es vista en dos maneras distintas. En general, la humanidad reconoce a Cristo como un maestro humano, que trajo la doctrina del Reino de Dios y un código supremo de moralidad, y que nos dio ejemplo al vivir aquella enseñanza incluso hasta la muerte. Pero, los creyentes adoptan una opinión más elevada. La fe reconoce a Jesús como divino, finalizando la trascendencia de Dios. Todo lo que El hace llega a ser una revelación de Dios. En Él Dios mismo se nos acerca, nos palpa, y nos lleva a un conocimiento divino. Aquí nos encontramos con una identificación panteísta de lo humano y lo divino en la doctrina de Cristo. Por supuesto, la Iglesia expresa esta idea solamente de una manera simbólica e imperfecta; es la filosofía, se nos dice, la que le da una expresión más perfecta.

c. ***Las teorías kenóticas***. Con la llamada Kenosis, se hizo un intento remarcable para mejorar la construcción teológica de la doctrina de la Persona de Cristo. El término kenosis es derivado de Filipenses 2:7 que dice que «Cristo se despojó a sí mismo, tomando la forma de siervo.» La palabra griega *ekenosen*, que es el aoristo de *kenoo*, es aquí traducida por «despojó.» Un mal entendimiento de este pasaje junto con 2 Co. 8:9, se convirtió en la base de la doctrina kenótica. Se interpretó que estos pasajes enseñaban que, en la encarnación, Cristo se despojó o desvistió de su divinidad. Pero existen serias objeciones a esta interpretación: (1) como el Dr. Warfield ha demostrado, la traducción «se despojó a sí mismo» es contraria al significado común del término «no tenerse en cuenta a sí mismo» (*Christology and Criticism*, p.375); y (2) la divinidad de Cristo no es el objeto que la acción implica aquí, sino su igualdad con Dios en poder y gloria. Al hacerse siervo, el Señor de la gloria no se tuvo en cuenta a sí mismo. Sin embargo, los kenóticos basan en estos dos pasajes, la doctrina de que el Logos, literalmente llegó a existir, es decir, se convirtió en hombre reduciéndose a sí mismo (depotenciación), sea totalmente o en parte, a las dimensiones de hombre, y luego incrementó en sabiduría y poder hasta que finalmente nuevamente asumió la naturaleza divina.

Esta teoría fue el producto de un doble motivo, a saber, (1) el deseo de mantener la realidad y la integridad de la humanidad de Cristo; y (2) el deseo de destacar fuertemente la extraordinaria grandeza de la humillación de Cristo, en que siendo rico, por nuestra causa, se hizo pobre.

La teoría kenótica asumió diferentes formas. Según Thomasius, el Logos divino, aún cuando mantuvo sus atributos inmanentes o morales de poder absoluto o libertad, santidad, verdad y amor, temporalmente se desvistió a sí mismo de sus atributos relativos como omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia; pero después de la resurrección los reasumió.

La teoría de Gess, que fue mucho más absoluta y consistente así como también más popular, plantea que en la encarnación el Logos literalmente cesó en sus funciones cósmicas y conciencia eterna, y se redujo absolutamente a las condiciones y limitaciones de la naturaleza humana, de tal manera que su conocimiento llegó a ser puramente como el de un alma humana. Se aproximaba bastante a la opinión de Apolinario.

Ebrard, un erudito reformado suponía una vida doble en el Logos. Por un lado, el Logos se redujo a sí mismo a las dimensiones de hombre y poseía una conciencia puramente humana, pero, por otro lado, el Logos retuvo, y ejerció, sus perfecciones divinas sin interrupción, en la vida trinitaria. Él mismo yo existe a la vez en forma eterna y temporal; el Logos es finito e infinito al mismo tiempo.

Finalmente, Martensen, postula que hay en el Logos, durante el tiempo de su humillación, una doble vida desde dos centros no-comunicantes. En tanto Hijo de Dios, viviendo en el seno del Padre, el Logos continuó sus funciones trinitarias y cósmicas; pero en tanto Logos despotenciado no era consciente de estas funciones, se sabía Dios sólo en el sentido de que tal conocimiento era posible a las facultades de hombre.

Esta teoría que, en una u otra forma, fuera una vez popular y aún defendida por algunos, ha perdido hoy gran parte de su atractivo. Se opone a la doctrina de la Trinidad, la inmutabilidad de Dios, y está en contradicción con aquellos pasajes de la Escritura que atribuyen atributos divinos al Jesús histórico. En la forma más absoluta y consistente esta teoría enseña lo que La Touche llama «encarnación mediante suicidio divino.»

d. ***La Encarnación según la concepción de Dorner***. Dorner puede ser considerado como el principal representante de la escuela intermedia en cuanto a la doctrina de Cristo. Él enfatiza el hecho de que Dios y el hombre son análogos, y que en la naturaleza esencial de Dios mismo, existe una urgencia de comunicarse hacia el hombre. En este sentido la encarnación fue trascendental e históricamente necesaria, y hubiera tenido lugar aun cuando el pecado no habría entrado en el mundo. La humanidad de Cristo fue una nueva humanidad, en la que la receptividad de lo humano por lo divino fue elevada al punto más alto. Ello fue necesario, puesto que Cristo estaba destinado a ser la cabeza de la raza redimida. Ahora bien, el Logos, el principio ante-mundano de revelación y auto-entrega en Dios, se asoció a sí mismo a esta humanidad. Pero la entrega del Logos a la nueva humanidad no se hizo automáticamente; la encarnación fue de una naturaleza progresiva. La medida de ella fue determinada, en cada etapa, por la siempre creciente

receptividad de la naturaleza humana por la divina, y no alcanzó su etapa final sino hasta el momento de la resurrección.

Esta teoría se opone a la Escritura, puesto que representa la encarnación como el nacimiento de un mero hombre, quien gradualmente llegó a ser Dios-hombre en su concepción y nacimiento. Esto es, realmente, una nueva y sutil forma de la vieja herejía nestoriana. Además, al hacer consistir la unión de Cristo en la unión de dos personas, la hace menos inteligible.

e. ***La Persona de Cristo según Ritschl.*** Con la única excepción de Schleiermacher, nadie ha ejercido más grande influencia en la teología actual que Albrecht Ritschl. En su cristología toma como punto de partida la obra de Cristo en vez de su Persona, y enfatiza la primera menos que la última. La obra de Cristo determina la dignidad de su Persona. Cristo es un mero hombre, pero en virtud de la obra que Él cumplió, y el servicio que Él rindió, le atribuimos correctamente el predicado de Deidad. A Aquel que hace la obra de Dios, se le puede describir propiamente en términos de Dios. Cristo, que reveló a Dios en su gracia, verdad y poder redentor, tiene para el hombre el valor de Dios, y, por lo tanto tiene también el derecho al honor divino. Ritschl no habla de la pre-existencia, de la encarnación y del nacimiento virginal de Cristo, pues estos aspectos no tienen punto de contacto en la experiencia de fe de la comunidad cristiana. Su opinión de Cristo, en realidad, es solamente la versión moderna de la formulación de Pablo de Samosata respecto al Jesús histórico.

f. ***Cristo en la teología moderna.*** Sobre la base de la moderna idea panteísta acerca de la inmanencia de Dios, la doctrina de Cristo, es hoy en día, representada en una manera completamente naturalista. Dichas representaciones varían, pero la idea fundamental es generalmente la misma, la de una unidad esencial entre Dios y el hombre. Cristo se diferenció de otros hombres solamente en que Él era más consciente del Dios inmanente en Él, consecuentemente, Él es la más alta revelación del Ser Supremo en su palabra y obra. Todos los hombres son divinos en esencia, puesto que Dios es inmanente en todos, y todos son hijos de Dios, y difieren de Cristo solamente en grado. Cristo sobresale singularmente en razón de su gran receptividad por lo divino, y por su superior conciencia de Dios.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Qué antiguos errores fueron revividos por Roscelino y Abelardo? ¿Cuál era el nihilismo cristológico en boga entre los discípulos de Abelardo? ¿Cómo veía a Cristo Pedro Lombardo? ¿Trajeron los escolásticos nuevos temas a debate? ¿Cuál es la definición de personalidad según Boethius, generalmente aceptada por los escolásticos? ¿Dio lugar Lutero para la característica opinión de *communicatio idiomatum* de los luteranos? ¿Dónde encontramos la cristología luterana oficial? ¿Cómo explicaríamos las aparentemente inconsistentes representaciones en la Fórmula de Concordia? ¿Qué diferencias cristológicas había dentro de la Iglesia luterana? ¿Qué objecio-

nes hay contra la interpretación luterana acerca de que los atributos divinos pueden atribuirse a la naturaleza humana? ¿Cómo diferían los luteranos y los reformados en su interpretación de Filipenses 2:5-11? ¿Cómo difiere la cristología reformada de la luterana? ¿Cuál es la diferencia principal entre las discusiones cristológicas de las dos últimas, y aquellas de las siglos previos? ¿Cómo difieren las cristologías de Kant y Hegel de las de Schleiermacher y Ritschl? ¿Qué objeciones hay contra la doctrina kenótica? ¿Cuáles son las características objetables de la cristología moderna?

BIBLIOGRAFÍA

The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp 485-553, 587-671; Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp 223-284; Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp 74-236; Sanday, *Christologies, Ancient and Modern*, pp 59-83; Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus*, II, pp 78-178; Dorner, *History of Protestant Theology*, pp 95 f, 201 f, 322 f; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, II, pp. 77-79; 119-120; 160-162; 229-231; 266-267; 316-317; Hagenbach, *History of Doctrines*, II, pp 267-275; III, pp 197-209, 343-353; Thomasius, *Dogmengeschichte*, II, pp 380-385, 388-429; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp 171-195.

LA DOCTRINA DEL PECADO Y DE LA GRACIA Y DOCTRINAS RELACIONADAS

I. LA ANTROPOLOGÍA DEL PERIODO PATRÍSTICO

1.1. LA IMPORTANCIA DE LOS PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS

Mientras que las controversias cristológicas agitaban la iglesia del Oriente, otros problemas tales como, el pecado y la gracia, el libre albedrío y la divina predestinación, iban saliendo al primer plano en Occidente. Su importancia difícilmente puede ser sobreestimada desde el punto de vista del cristianismo práctico. Su importancia en cuanto a la obra de la redención es incluso más evidente que la de las cuestiones cristológicas. Es en este campo, donde se encuentran las principales líneas demarcadoras entre las grandes divisiones del cristianismo. El Dr. Cunningham dice: «Nunca ha habido, en efecto, tanto indicio de verdadera religión personal, como en aquella donde la divinidad del

Hijo de Dios ha sido negada; pero frecuentemente ha habido una profesión de sana doctrina en este tema, mantenida por mucho tiempo, donde ha habido muy poco de religión verdadera. Mientras que, no sólo no ha habido mucha religión verdadera donde no hubo una profesión substancial de sana doctrina respecto a los puntos implicados en la controversia pelagiana, sino que también (y este es el punto de contraste) la decadencia de la verdadera religión, siempre ha sido acompañada de una gran medida de error doctrinal sobre estos temas; siendo la acción y reacción de estos dos sobre cada uno de las otros rápida y manifiesta.» (*Historical Theology*, I, p. 321).

1.2. LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PADRES GRIEGOS.

El interés principal de los Padres griegos radicaba en el campo de la teología y la cristología, y aunque discutieron cuestiones antropológicas, éstas fueron tocadas muy superficialmente. Había un cierto dualismo en su pensamiento sobre el pecado y la gracia, lo cual llevó más bien a representaciones confusas, con un énfasis predominante sobre las doctrinas que mostraban una manifiesta afinidad con las posteriores enseñanzas de Pelagio antes que con las de Agustín. Se puede decir, en cierta medida, que ellos prepararon el camino para el pelagianismo. En nuestra breve discusión, una simple indicación de las principales ideas predominantes entre ellas será suficiente.

Su opinión del pecado fue, particularmente al principio, mayormente influenciada por su oposición al gnosticismo, con su fuerte énfasis en la necesidad física del mal y su negación del libre albedrío. Enfatizaron el hecho de que la creación de Adán

en la imagen de Dios no implicaba su perfección ética, sino solamente la perfectibilidad moral de su naturaleza. Adán podía pecar y pecó, cayendo así bajo el poder de Satanás, la muerte y la corrupción pecaminosa. Esta corrupción física se propagó en la género humano, pero no es pecado en sí misma y no involucró a la humanidad en la culpa. No hay pecado original en el sentido estricto de la palabra. No niegan la solidaridad del género humano, pero admiten su nexo físico con Adán. Sin embargo, este nexo solamente se relaciona con lo corporal y la naturaleza sensual, que se propaga de padre a hijo, y no a la parte más elevada y racional de la naturaleza humana, la cual es, en todo caso, creación directa de Dios. No ejerce ningún efecto inmediato sobre la voluntad, sino que la afecta sólo intermediariamente a través del intelecto. El pecado siempre se origina en la libre elección del hombre, y ello es el resultado de debilidad e ignorancia. Consecuentemente, los niños no pueden considerarse culpables, porque han heredado sólo una corrupción física.

Debe notarse, sin embargo, que hubo algunas variaciones de esta opinión general. Orígenes admitía que cierta polución hereditaria se adhirió a cada uno al nacer, y encontró la explicación para ello en la caída pre-natal o pre-temporal del alma, acercándose así bastante a la doctrina del pecado original. Gregorio de Nicea se acercó aún más a la enseñanza de esta doctrina. Sin embargo, el gran Atanasio y Crisóstomo la evitaron escrupulosamente.

Naturalmente, la doctrina de la gracia divina, que era más predominante en las enseñanzas de los Padres griegos, fue profundamente influenciada y mayormente determinada por su concepción del pe-

cado. En general, el énfasis principal estaba en el libre albedrío del hombre, antes que en la operación de la gracia divina. En la obra de la regeneración, no es la gracia de Dios la que tiene la iniciativa sino más bien la libre voluntad del hombre. Pero, aunque ésta empieza la obra no puede completarla sin la ayuda divina. El poder de Dios coopera con la voluntad humana y la capacita para dejar lo malo y hacer lo que es agradable a los ojos de Dios. Estos Padres no siempre hacen una clara distinción entre el bien que el hombre natural es capaz de hacer y aquel bien espiritual que requiere la intervención del poder del Espíritu Santo.

1.3. LA APARICIÓN GRADUAL DE UNA OPINIÓN DIFERENTE EN OCCIDENTE

Esta antropología griega influenció también a Occidente más o menos en los siglos segundo y tercero, pero en el tercero y cuarto, la semilla de la doctrina que estaba destinada a ser predominante en Occidente, gradualmente hizo su aparición, especialmente en las obras de Tertuliano, Cipriano, Hilario y Ambrosio.

El traducianismo de Tertuliano fue sustituido por el creacionismo de la teología griega, y esto preparó el camino para la doctrina del pecado innato, en distinción del mal innato. Su famosa máxima era, *Tradux animae, Tradux peccati*[12], es decir, la propagación del alma involucra la propagación del pecado. Él unió la doctrina del traducianismo con la teoría del realismo, según la cual, Dios creó

[12] Frase latina que significa: al propagarse el alma se propaga también el pecado. N. del Tr.

la naturaleza humana en general, tanto alma como cuerpo, y la individualiza mediante la procreación. En este proceso la naturaleza no pierde sus cualidades distintivas, sino que continúa siendo inteligente, racional y voluntaria en cada punto y en cada una de sus individualizaciones, de tal modo que sus actividades no cesan de ser racionales y responsables. El pecado de la naturaleza humana original permanece siendo pecado en todas las existencias individuales de esta naturaleza. Tertuliano representa sólo el inicio de la antropología latina, y algunas de sus expresiones aún recuerdan las enseñanzas de los Padres griegos. Él habla de la inocencia de los niños, pero probablemente asume esto sólo en el sentido relativo de que ellos son libres de los pecados actuales; y no niega totalmente el libre albedrío. Aunque reduce la eficiencia humana al mínimo, algunas veces, usa un lenguaje que tiene el sabor de la teoría sinergista de la regeneración, es decir, la teoría de que Dios y el hombre obran juntos en la regeneración.

En los escritos de Cipriano, se ve una creciente tendencia hacia la doctrina de la pecaminosidad original del hombre y una renovación monergista del alma. Al parecer él sostiene que la culpa del pecado original no es tan grande como aquella del pecado actual. La doctrina de una naturaleza pecaminosa, en distinción de una naturaleza corrupta es aún afirmada más claramente en los escritos de Ambrosio e Hilario. Ellos enseñan claramente, que todos los hombres han pecado en Adán, y por lo tanto nacen en pecado. Pero al mismo tiempo no se adhieren a la doctrina de la corrupción total de la voluntad humana, y consecuentemente se adhieren a la teoría sinergista de la regeneración, aunque parecen más inciertos y contradictorios en esta

materia que algunos de los Padres más antiguos. En resumen en ellos encontramos una preparación gradual para el punto de vista agustiniano del pecado y de la gracia.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Quiénes fueron los principales representantes de la teología griega? ¿De qué manera su oposición al gnosticismo influenció su antropología? ¿Tuvo el platonismo algún efecto en ello? ¿Cómo concibieron ellos la condición original del hombre? ¿Recibe la caída del hombre su debido énfasis, en sus enseñanzas? ¿Cómo explica usted su concepción del pecado como corrupción antes que como culpa? ¿Cómo concebían ellos la propagación del pecado? ¿Quiénes fueron los principales representantes de la teología latina antigua? ¿Cómo difería su antropología de la del Oriente? ¿Cómo explica Ud. la diferencia? ¿En qué difieren el creacionismo y el traducianismo?

BIBLIOGRAFÍA

Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*; Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*; Moody, *The Mind of the Early Converts*, cf Indice; Scott, *The Nicene Theology*, pp. 209-219; McGiffert, *A History of Christian Thought*, cf. Indice bajo pecado; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 182-192; Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp. 17-46; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp. 117-167; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 104-110.

II. LAS DOCTRINAS DEL PECADO Y DE LA GRACIA SEGÚN PELAGIO Y AGUSTIN

2.1. AGUSTÍN Y PELAGIO

La opinión de Agustín en cuanto al pecado y la gracia, fue moldeada en cierta medida, por sus profundas experiencias religiosas, en las que pasó por grandes luchas espirituales y finalmente emergió hacia la luz plena del Evangelio. En sus *Confesiones*, él nos cuenta que deambuló lejos de la senda de la moralidad y la religión; buscó su escape en el maniqueísmo, y casi cayó en sus trampas, pero finalmente se tornó a Cristo. Nunca estuvo en paz durante sus años de errabundo, y Ambrosio fue instrumental en ganarlo para Cristo. Su conversión tuvo lugar en un jardín de Milán después de una profunda agitación, llanto y oración. Fue bautizado en el año 387 y llegó a ser el obispo de Hipona en el año 395. Algunos encuentran vestigios de una influencia maniquea, en su lóbrega opinión de la naturaleza humana como fundamentalmente mala, y en su negación del libre albedrío. Sin embargo, lo más probable es que fue exactamente su sentido de mal inherente, y esclavitud espiritual lo que causó que tornara temporalmente al maniqueísmo, puesto que él combate al Maniqueísmo en aquellos puntos en cuestión, sosteniendo que la naturaleza humana no era original y necesariamente mala, e insistió en una medida de libertad como la base de la responsabilidad humana.

Pelagio fue un hombre de tipo totalmente diferente. Wiggers, al compararlos dice: «Sus caracteres fueron diametralmente opuestos. Pelagio era un hombre tranquilo, tan libre de misticismo como

de ambición aspirante, y, en este respecto su manera de pensamiento y acción debe haber sido totalmente diferente a la de Agustín (...) Por lo tanto, ambos pensaban diferente, según su fisonomía espiritual totalmente diferente, y, además, ambos deben haber entrado en conflicto tan pronto como se les hubiese presentado una ocasión externa.» (*Augustinianism and Pelagianism*, p.47).

Pelagio fue un monje británico, un hombre de vida austera, de un carácter impecable y temperamento constante, en parte quizás por esta misma razón, ajeno a aquellos conflictos del alma, aquellas luchas con el pecado, y aquellas profundas experiencias de una gracia renovadora, la cual tuvo tan profunda influencia en moldear el pensamiento de Agustín. Algunas veces surge la cuestión de si el agustinianismo fue simplemente una reacción contra el Pelagianismo, y, por lo tanto mayormente determinado por su oponente. Sin embargo, podría decirse, que en su forma original, ambos puntos de vista se desarrollaron independientemente, antes de que los autores conocieran el uno las enseñanzas del otro. Al mismo tiempo no puede negarse que, cuando los dos se enfrentaron en combate mortal, la formulación formal del agustinianismo fue determinada, en algunos de sus detalles, por el pelagianismo, y *viceversa*. Ambos representaban elementos que ya estaban presentes en los escritos de los Primeros Padres de la Iglesia.

2.2. *EL PUNTO DE VISTA PELAGIANO ACERCA DEL PECADO Y DE LA GRACIA*

Las cuestiones más importantes en debate entre Pelagio y Agustín fueron aquellas acerca del libre albedrío y el pecado original. Según Pelagio, Adán

tal como fue creado por Dios, no fue dotado de santidad positiva. Su condición original fue neutral, ni santa ni pecaminosa, pero con una capacidad para hacer lo bueno y lo malo. Adán tenía una voluntad libre y enteramente indeterminada, que lo capacitaba para elegir con igual facilidad cualquiera de estas alternativas. Adán podía pecar o refrenarse de pecar, como bien le pareciese. Su mortalidad no podía depender de su elección, pues él fue creado mortal en el sentido de que ya estaba sujeto a la ley de la muerte. Adán eligió pecar, sin ningún antecedente malo en su naturaleza, que pudiese determinar en manera alguna el curso de su vida. Su caída en el pecado no lesionó a nadie más que a él mismo, y dejó a la naturaleza humana intacta para hacer lo bueno. No hay una transmisión hereditaria de una naturaleza pecaminosa o de culpa, y consecuentemente, no hay tal cosa como pecado original. El hombre aún nace en la misma condición en la que estaba Adán antes de la caída. El hombre es libre no sólo de la culpa sino también de la corrupción. No hay tendencias ni deseos malos en su naturaleza de los cuales inevitablemente resulte el pecado. La única diferencia entre el hombre de hoy y Adán es, que el hombre de hoy tiene el mal ejemplo delante de él. El pecado no consiste en malos afectos o deseos, sino solamente en actos separados de la voluntad. En cada caso depende de la elección voluntaria del hombre. Como cuestión, de hecho, el hombre no necesita pecar. Él es como Adán, dotado de perfecto y libre albedrío, de toda libertad de elección o indiferencia, de tal modo que puede, en cualquier momento dado, escoger el bien o el mal. Y el mismo hecho de que Dios manda al hombre a hacer lo bueno, es la prueba positiva

de que el hombre está en la capacidad de hacerlo. Su responsabilidad es la medida de su capacidad. Si a pesar de esto, el pecado es universal (y Pelagio admite que lo es), ello se debe solamente a una mala educación, al mal ejemplo y a un hábito de pecar establecido por mucho tiempo. Al volverse de lo malo hacia lo bueno, el hombre no depende de la gracia de Dios, aunque su operación es indudablemente una ventaja que le ayudará a vencer el mal en su vida. Pero la gracia de la cual Pelagio habla en este sentido, no consiste en un obrar interno de la energía divina, en otras palabras, en la influencia del Espíritu Santo, que inclina la voluntad y capacita al hombre para hacer lo que es bueno, pero sólo en dones externos y cualidades naturales, tal como la naturaleza racional del hombre, la revelación de Dios en la Escritura y el ejemplo de Jesucristo.

Aunque difícilmente parece haber lugar para el bautismo de niños en tal sistema, Pelagio sostiene que ellos deben ser bautizados, pero considera su bautismo, como un mero rito de consagración o una anticipación del futuro perdón. Un tanto, ilógicamente, toma la posición de que los niños son excluidos del Reino de los Cielos, aunque no de un estado inferior de felicidad, que es llamado vida eterna.

2.3. PUNTO DE VISTA AGUSTINIANO ACERCA DEL PECADO Y DE LA GRACIA

Indudablemente la opinión de Agustín fue influenciada, de alguna manera, por sus tempranas experiencias religiosas y por su oposición al sistema pelagiano; pero fundamentalmente, fue determinada por su estudio cuidadoso de la «Epístola a los Romanos» y por su concepción general del alma en su relación con Dios. El consideraba al hombre, incluso en su estado no caído, como absolutamente dependiente de Dios para la realización de su destino.

a. ***Su opinión sobre el pecado***. En su oposición contra los maniqueos, Agustín enfatizó vigorosamente el carácter voluntario del pecado. Al mismo tiempo cree, que el acto de pecar por el cual el alma fue alienada de Dios, puso al alma bajo la necesidad del mal. Como resultado de la entrada del pecado en el mundo, el hombre nunca más puede desear el verdadero bien, el cual está arraigado en el amor de Dios, ni tampoco realizar su verdadero destino, más bien se hunde más y más en la esclavitud. Esto no significa que el hombre ha perdido todo sentido de Dios, pues de hecho, el hombre continúa suspirando por Dios.

Agustín no considera al pecado como algo positivo, sino más bien como una negación o privación. No es un mal sustancial añadido al hombre, sino una *privatio boni*, es decir una privación de lo bueno. El halla la raíz principal del pecado en aquel amor egocéntrico, que sustituye el amor de Dios. El resultado general de la deserción del hombre se ve en la concupiscencia, en los desordenados deseos sensuales que se oponen a la ley de la razón, en el alma. Como producto del trastorno que introdujo el pecado resulta la muerte. El hombre fue creado inmortal, lo que no significa que fuera impermeable a la muerte, sino que tenía la capacidad para la inmortalidad corporal. Si hubiera obedecido, entonces habría sido confirmado en santidad. Del estado de *posse non peccare et mori* (la capacidad de no pecar y morir) habría pasado al estado de

non posse peccare et mori (la incapacidad de pecar y morir). Pero el hombre pecó, y consecuentemente, entró en el estado de *non posse no peccare et mori* (la incapacidad de no pecar y morir).

Por la conexión orgánica entre Adán y sus descendientes, el primero trasmite su naturaleza caída, con la corrupción y la culpa inherente en ésta, a su posteridad. Agustín concibe la unidad del género humano no federalmente, sino realistamente. Todo el género humano estaba presente germinalmente en el primer hombre, por lo tanto, pecó también en él. El género no está constituido individualmente, es decir de un gran número de individuos relativamente independientes, sino orgánicamente, o sea de un gran número de individualidades, que son partes orgánicas de aquella naturaleza humana genérica que estaba presente en Adán. Por lo tanto, el pecado de la naturaleza humana fue el pecado de todos sus individuos.

Como resultado del pecado, el hombre es totalmente depravado e incapaz de hacer bien espiritual alguno. Agustín no niega que la voluntad tenga cierta libertad natural. Es aún capaz de acciones que son civilmente buenas, e incluso dignas de alabanza desde el punto de vista humano. Pero al mismo tiempo, mantiene que el hombre separado de Dios, cargado de culpa, y bajo el dominio del mal, no puede desear aquello que es bueno a los ojos de Dios. Según él, lo único bueno a los ojos de Dios es aquello que brota del motivo de amar a Dios.

b. ***Su opinión acerca de la Gracia***. La voluntad del hombre necesita ser renovada, y ello es de principio a fin, exclusivamente la obra de Dios, o sea una obra de la gracia divina. Es necesario guardarse de cierto mal entendido en este punto. Cuando Agustín atribuye la renovación del hombre solamente a la gracia divina (y en relación a esto él habla de «gracia irresistible»), no quiere decir que la gracia divina obliga a la voluntad en contra de la naturaleza humana como agente libre, sino más bien que cambia la voluntad de tal modo que el hombre voluntariamente escoge aquello que es bueno. La voluntad del hombre es renovada y así su verdadera libertad es re-establecida. Dios puede obrar en la voluntad, y de hecho lo hace, de modo que el hombre se torna libremente hacia la virtud y santidad. De esta manera la gracia de Dios se convierte en la fuente de todo bien en el hombre.

De lo que se ha dicho se sigue que la doctrina de Agustín en cuanto a la regeneración es enteramente monergista. La operación del Espíritu Santo es necesaria, no solamente para suplir una deficiencia, sino para la completa renovación de la disposición interna del hombre, de tal manera que es conducido a la ley en conformidad espiritual. Shedd dice: «La gracia es impartida al hombre pecador, no porque cree, sino con la finalidad de que crea; pues la fe misma es un don de Dios.» En la regeneración, la divina eficiencia resulta en la conversión del pecador, en la cual puede decirse que el hombre coopera. Agustín distingue varias etapas en la obra de la gracia divina, a las que él llama: «gracia precedente», «gracia operativa» y «gracia cooperativa.» En la primera, el Espíritu Santo usa la ley para producir el sentido de pecado y culpa. En la segunda, utiliza el Evangelio para producir la fe, en Cristo y su obra expiatoria que resulta en justificación y paz con Dios. En la tercera, la voluntad renovada del hombre coopera con él en la continua obra de santificación.

La obra de la gracia incluye la total renovación

del hombre en la imagen de Dios, y la transformación espiritual del hombre pecador en un hombre santo. Cuando Agustín describe también a la iglesia como la administradora (más o menos independiente) de gracia divina, y cuando habla de regeneración bautismal, ello difícilmente está de acuerdo con su pensamiento fundamental.

Su representación de la gracia de Dios como la causa eficiente de la salvación, le llevó a su doctrina de la predestinación. Lo que Dios hace en el tiempo de su graciosa renovación del pecador, se propuso llevarlo a cabo en su plan eterno. Al principio Agustín manifestó la tendencia de considerar la predestinación como contingente del divino preconocimiento de Dios, y a representar a Dios como eligiendo a aquellos que sabía que creerían. Esto realmente hace que la predestinación sea condicional a la prevista acción libre del hombre. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que una consistente y correcta interpretación de pasajes pertinentes de la Escritura, demandaban considerar que, el bien libremente elegido por el hombre así como su fe en Cristo, son en sí efecto de la gracia divina; y por ello modificó su doctrina de la predestinación de acuerdo con esto. San Agustín ve la predestinación, generalmente, en conexión con la salvación del pecador, e incluso sostenía que ésta, podría ser llamada salvación vista *sub specie aeternitatis* (desde el punto de vista de la eternidad). Con referencia a los no elegidos, concibe el decreto de Dios solamente como pasándolos por alto.

La reprobación difiere de la elección en que, aquella no es acompañada de la eficiencia divina para asegurar el resultado que se propone. Pero, aunque Agustín es un predestinacionista estricto, aquí

hay un elemento que es ajeno a su pensamiento fundamental, a saber, la idea de que la gracia de la regeneración puede perderse. Sostiene que son finalmente salvos sólo aquellos que son regenerados *y perseveran*, o en quienes, después de perdida, la gracia de regeneración les es restaurada. Sin embargo, hay una característica redentora en su afirmación de que los elegidos nunca mueren en condición de no regenerados.

2.4. LAS CONTROVERSIAS PELAGIANAS Y SEMIPELAGIANAS.

Las opiniones de Agustín en cuanto al pecado y la gracia fueron puestas a prueba en la controversia pelagiana. No es de sorprender el que sus opiniones encontraran oposición, puesto que los problemas implicados nunca habían sido discutidos de una manera completa. La Iglesia oriental, preferentemente enfatizó el elemento de la libertad en la naturaleza humana, en oposición a la idea pagana de suerte o destino. Se admitía que la voluntad humana estaba corrupta y que había llegado a ser sujeta a Satanás, a las tentaciones sensuales y la muerte; y que la nueva vida era comunicada en el bautismo. En general, los Padres griegos estaban contentos de poner lado a lado la gracia de Dios y la libre voluntad del hombre.

En vista de todo esto, era perfectamente natural que cuando Agustín derivaba todo, incluyendo la libre voluntad, de la gracia divina, chocó con la tendencia opuesta, representada por Pelagio. Los dos sistemas fueron antípodas absolutas. Pelagio promovió sus opiniones primero en Roma de los años 409 al 411. Su sistema fue introducido en la Iglesia del

norte de Africa por su discípulo Celestio. Al mismo tiempo Pelagio fue a Palestina para propagar sus opiniones. El asunto de su desviación de las enseñanzas generalmente aceptadas por la Iglesia fue debatido en varios concilios.

En el año 412, en Cartago, Celestio fue declarado hereje, y cuando rehusó retractarse de sus opiniones fue excomulgado. Pelagio mismo fue acusado de herejía ante los Concilio de Jerusalén y Dióspolis (también en Palestina), pero mediante amplias explicaciones y mediante la modificación de varias de sus enseñanzas, tuvo éxito en convencer a sus jueces, y fue absuelto (414-416). En el año 416, el pelagianismo fue condenando como herejía por los sínodos de Mileve y Cartago, decisión que finalmente fue aprobada por el vacilante obispo de Roma, Sósimo; quien primero había dado a Pelagio un certificado de ortodoxia en 418. Finalmente, en el año 431, el Concilio de Efeso (el mismo que condenó al nestorianismo) pasó una sentencia condenando al pelagianismo.

De entre los extremos del agustinianismo y el pelagianismo, emergió un movimiento intermedio, que es conocido en la historia como el semipelagianismo. A decir verdad, esta posición media, sirvió para poner en claro (como ninguna otra cosa lo hubiera hecho) que solamente un sistema cômo el agustinianismo, con su fuerte coherencia lógica, podía mantenerse en pie con éxito contra los ataques de Pelagio.

El semipelagianismo hizo el vano intento de salirse de todas sus dificultades, dándoles un lugar a la gracia divina y a la voluntad humana como factores coordinados en la renovación del hombre, y basando la predestinación en una fe y obediencia

previstas. No negó la corrupción humana, sino que consideraba que la naturaleza humana estaba debilitada o enferma, en vez de estar fatalmente lesionada por la caída. La naturaleza humana caída retiene un elemento de libertad, en virtud de la cual puede cooperar con la gracia divina. La regeneración es el producto de ambos factores en conjunto, pero en realidad, es el hombre y no Dios quien inicia la obra.

El semipelagianismo se expandió especialmente en Francia. Su principal representante fue Casiano, abad de Marsella. Encontraron también hábiles defensores en Fausto de Rhegium y Gennadio de Marsella. Pero ellos carecían de coherencia interna, y no pudieron sostener un debate contra un sistema homogéneo como el agustinianismo. El sistema fue condenado en el importante Concilio de Orange, el cual vindicó un agustinianismo moderado.

La doctrina de Agustín en cuanto al pecado y la gracia, fue adoptado como la antropología de la Iglesia occidental, aunque su aceptación nunca fue general incluso en ésta. Hombres de influencia, tales como León y Gregorio, Beda y Alcuino, se adhirieron al sistema de Agustín, pero éstos no fueron tan fuertes como él en afirmar la *praeteritionem*[13] (el pasar por alto de la salvación a los no elegidos) y la reprobación de los perdidos. Ellos pusieron gran énfasis en la esclavitud de la voluntad humana, y en la necesidad de la gracia divina para la renovación

[13] Berkhof usa la palabra inglesa «preterition» que no tiene equivalente directo en español. Por lo tanto damos la palabra latina de donde se deriva «preterition», y hemos añadido entre paréntesis frases en español que indican el sentido. N. del Tr.

del hombre. Podría decirse que, durante dos o tres siglos después de Agustín, los dirigentes más importantes de la Iglesia permanecieron fieles a las partes más prácticas de la antropología agustiniana. Así pues, el sínodo de Orange adoptó un agustinianismo moderado como la doctrina de la Iglesia.

Tanto el pelagianismo como el semipelagianismo fueron condenados como contrarios a la fe ortodoxa. La doctrina agustiniana de la salvación sólo por gracia, triunfó; pero la doctrina de la gracia irresistible de la predestinación fue suplantada por la de la gracia sacramental del bautismo. La doctrina de la doble predestinación (predestinación para obrar mal) fue abandonada en el año 529. La decadencia general de la Iglesia Católico-romana, condujo gradualmente, a un cambio de dirección hacia el semipelagianismo que desde mucho tiempo atrás se aseguró una firme posición en el Oriente. Con el transcurso del tiempo la Iglesia latina adoptó la antropología de la Iglesia griega y desde entonces se adhirió a ella.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿En qué aspectos difería la antropología de la Iglesia occidental con la del Este? ¿Eran nuevas en la Iglesia las creencias pelagianas y agustinianas? ¿Cuál era el error fundamental de Pelagio? ¿Cómo afectó su doctrina del libre albedrío a sus doctrinas del pecado y la gracia? ¿Por qué enfatizó la

libre voluntad del hombre? ¿Es su doctrina del libre albedrío psicológicamente sostenible? ¿Por qué su explicación de la universalidad del pecado es insuficiente? ¿Cómo concebía él la gracia de Dios? ¿Qué valor le atribuyó? ¿Negó él totalmente la gracia como una energía espiritual interna? ¿Qué base bíblica tenía él para su doctrina? ¿Cómo concibió Agustín la voluntad de desear, antes y después de la caída? ¿Atribuyó un carácter voluntario al pecado o no? ¿Consideró la concupiscencia como pecado o no? ¿Cómo explica Ud., su énfasis en el pecado como privación? ¿Fue su doctrina del pecado original más allá que la de los primeros Padres de la Iglesia? ¿Si es así, en qué? ¿Cómo concibió él la transmisión del pecado? ¿Cómo su doctrina del pecado y la gracia le condujo a su doctrina de la predestinación? ¿Cuál fue su concepción del decreto de la reprobación?

BIBLIOGRAFÍA

Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*; Cunningham, *St. Augustin*; Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp.47-140; Cunningham, *Historical Theology*, I, pp.321-358; Harnack, *History of Dogma*, V, pp.61-261; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, I, pp.325-382; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp.183-238; Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp.437-557; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp.345-356; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, pp.357-386; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.222-243; Shedd, *History of Doctrine*, II, pp.26-110; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp.176-198; McGiffert, *A History of Christian Thought*, II, pp.71-143.

III. LA ANTROPOLOGÍA DE LA EDAD MEDIA

3.1. LAS OPINIONES DE GREGORIO MAGNO

Gregorio Magno nació en Roma hacia el año 540 d.C. Fue un diligente estudiante de Agustín, Jerónimo y Ambrosio. Su disposición religiosa lo movió a renunciar al mundo, y después de la muerte de su padre dedicó su riqueza para obras benéficas, y particularmente para la construcción de claustros para la promoción de la vida puramente contemplativa. Fue unánimemente elegido Papa el año 590, posición que aceptó con gran vacilación. Aunque no fue un pensador original, llegó a ser un autor de gran reputación e hizo mucho para diseminar la sana doctrina. Fue, después de Agustín, la autoridad más influyente en la Iglesia. En efecto, durante la Edad Media, Agustín fue entendido solamente tal como era interpretado por Gregorio. Por tal razón, la historia de la doctrina en la Edad Media debe empezar con él.

El agustinianismo de Gregorio fue un tanto atenuado. Él explica la entrada del pecado en el mundo por la debilidad del hombre. El primer pecado de Adán fue un acto libre, en el cual él abandonó su amor hacia Dios y se convirtió en esclavo de ceguera espiritual y de la muerte espiritual. A través del pecado del primer hombre, todos los hombres llegaron a ser pecadores y como tales sujetos a la condenación. Esto suena bastante agustiniano, pero Gregorio no siguió estas ideas con consistencia. Él consideraba el pecado como una debilidad o enfermedad más bien que culpa, y enseñaba que el hombre no perdió el libre albedrío sino sólo la buena voluntad. Al mismo tiempo enfatizaba que, sin la gracia no hay salvación ni tampoco mérito

humano alguno. La obra de redención es iniciada por la gracia de Dios. La gracia precedente causa en el hombre el desear el bien, y la gracia subsecuente lo capacita para hacerlo. El cambio del hombre se inicia en el bautismo, el cual obra la fe y cancela la culpa de los pecados del pasado. La voluntad es renovada y el corazón se llena con el amor de Dios, y de este modo, el hombre es capacitado para merecer algo de Dios.

Gregorio retuvo la doctrina de la predestinación sólo en forma modificada. Aun cuando habla de la gracia irresistible, y de la predestinación, como el secreto consejo de Dios respecto a un número cierto y definido de los elegidos, ésta sólo es, después de todo, una predestinación basada en el pre-conocimiento. Dios llama a la salvación un cierto número definido, puesto que Él sabe que ellos aceptarán el Evangelio. Pero nadie puede estar seguro de su propia elección, ni de la elección de ninguna otra persona.

3.2. CONTROVERSIA CONTRA LAS ENSEÑANZAS DE GODESCALCO

Ocasionalmente, Agustín había hablado de una doble predestinación, e Isidoro de Sevilla aún escribió que ésta consistía de dos partes. Pero, muchos de los agustinianos de los siglos VII, VIII y IX, perdieron de vista este doble carácter de la predestinación, y la interpretaron como lo había hecho Gregorio. Luego apareció Godescalco, quien encontró paz y descanso para su alma en la doctrina agustiniana de la elección, y contendió de todo corazón por una doble predestinación; es decir, una predestinación tanto de los perdidos como de los salvos. Sin em-

bargo, tuvo cuidado de limitar la divina eficiencia al aspecto de la redención y a la realización de santidad, considerado el pecado meramente como objeto de un decreto permisivo, que de todos modos lo hacía posible. Explícitamente negó la idea de una predestinación basada en el pre-conocimiento, puesto que ello hace que el decreto divino dependa de las acciones del hombre. El pre-conocimiento meramente acompaña a la predestinación y atestigua su justicia.

Se encontró con una oposición grande e injustificada. Sus opositores no lo entendieron, y lanzaron contra él la típica acusación de que sus enseñanzas hacían a Dios el autor del pecado. Su doctrina fue condenada en Mayence en el año 848, y al año siguiente fue azotado y condenado a prisión de por vida. Luego sobrevino un debate en el que varios teólogos influyentes, tales como Prudentius, Ratramnus, Remigius y otros defendieron que la doctrina de una doble predestinación era agustiniana, mientras que, especialmente Rabanus y Hincmar de Rheims atacaron esta doctrina. Pero, después de todo, esta controversia probó ser poco más que un debate acerca de palabras. Ambos, los defensores y los atacantes, eran semiagustinianos de corazón. Ambos expresaron las mismas ideas en diferentes maneras. Los primeros, siguiendo a Agustín hablaban de una doble predestinación, pero basaban la reprobación en el pre-conocimiento; mientras que los segundos aplicaban el término «predestinación» solamente a la elección para vida, pero también basaban la predestinación en el pre-conocimiento. Ambos suscribían la idea de la gracia sacramental, y temían que la doctrina de la predestinación estricta, robaría a los sacramentos su valor espiritual convirtiéndolos en meras formas.

Las decisiones de los Concilios de Quiercy y Valence estaban totalmente en armonía con estas opiniones. El primero reproducía las opiniones de los atacantes y el segundo las opiniones de los defensores. La declaración del Concilio de Valence dice: «Confesamos una predestinación de los elegidos para vida, y una predestinación de los malvados para perdición; pero sostenemos que en la elección de los que han de ser salvos, la misericordia de Dios precede a los méritos (meritum bonum), y en la condenación de los que han de perderse, la culpa (meritum malum) precede al justo juicio de Dios. Pero que en la predestinación, Dios ha determinado solamente aquellas cosas que Él mismo había de hacer, ya sea por misericordia gratuita o por su justo juicio (...) Pero en los impíos, Él previó la impiedad porque viene de ellos; y no la predestinó, porque no nace de Él.» (Citado por Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, II, p.48). El Concilio de Quiercy se reunió en el año 853, y el de Valence en el año 855.

3.3. *LA CONTRIBUCIÓN DE ANSELMO*

Hubo un gran pensador en la Edad Media, quien no solamente reprodujo la antropología agustiniana, sino que también, hizo una contribución positiva a ésta: a saber, Anselmo de Canterbury.

a. ***Su doctrina sobre el pecado***. Enfatiza la doctrina del pecado original, pero subraya el hecho de que el término «original» no se refiere al origen del género humano, sino al origen del individuo en el presente orden de cosas. En su opinión el pecado original puede también ser llamado *peccatum naturale* (pecado natural), aunque como tal no pertenece a la naturaleza humana, sino que

representa una condición de ésta desde la creación. Debido a la caída, el hombre llegó a ser culpable y corrupto, y tanto la culpa como la corrupción pasan de padre a hijo. Todo pecado, original así como actual, constituye culpa.

Puesto que el pecado presupone el ejercicio de la libre voluntad, plantea la interrogante, ¿cómo se puede atribuir el pecado a los niños y por qué deben ser bautizados para su remisión?. Anselmo encuentra la explicación en el hecho de que la naturaleza humana apostató después de la creación. Al igual que Agustín, Anselmo considera cada niño como una parte individualizada de la naturaleza humana general que Adán poseía, de tal manera que en Adán ha pecado, y por lo tanto el niño es culpable, y está contaminado. Si Adán no hubiera caído, la naturaleza humana no habría apostatado, y habría pasado de padre a hijo una naturaleza no caída. Sin embargo, en la presente situación, lo que se propaga es una naturaleza pecaminosa. Por lo tanto, el pecado original tiene su origen en el pecado de la naturaleza, aún cuando después el pecado actual es totalmente individual en carácter.

Anselmo plantea la pregunta de si los pecados de los progenitores inmediatos son imputados a su posteridad, además del pecado de Adán. Su respuesta es negativa, porque estos pecados no fueron cometidos por la naturaleza común en Adán. El pecado de Adán fue único, no hubo un segundo similar, porque fue la transgresión de un individuo que incluyó dentro de sí a todo el género humano. Indudablemente, este es un punto débil en el sistema de Anselmo, puesto que todos los pecados posteriores son pecados cometidos por la misma naturaleza humana aunque individualizada, y no resuelve la pregunta de ¿por qué solamente el primer pecado de Adán es imputado a su posteridad, y no así el resto de sus pecados?.

Anselmo, además, llama la atención al hecho de que la culpa de la naturaleza en Adán, es decir, el pecado original, se basa en la culpa del individuo, mientras que en su posteridad la culpa del individuo se basa en la culpa de la naturaleza. En la persona de Adán todo el género humano fue probado. Al llegar a este punto Anselmo aborda la idea posterior del pacto.

b. ***Su doctrina del libre albedrío***. Al discutir este tema, Anselmo hace valiosas contribuciones. Declara inadecuada la definición popular de la libertad como el poder de pecar o no pecar, o como la *possibilitas utriusque partis*. Pues no es válida en relación con los santos ángeles. Ellos tienen perfecta libertad moral y sin embargo no tienen la capacidad de pecar. Anselmo creía que la voluntad, que por sí misma y sin presión externa, está tan fuertemente determinada para hacer lo correcto y que es incapaz de desertar de la senda de rectitud, es más libre que la voluntad que está tan débilmente determinada para lo correcto, que es capaz de desviarse del camino de rectitud. Pero si esto es así, la pregunta es, ¿podemos o no llamar a la apostasía de los ángeles, y la de nuestros primeros padres, un acto libre? Anselmo responde que el acto de nuestros primeros padres fue ciertamente un acto espontáneo, de pura voluntad propia, pero no un acto de libertad genuina. Ellos pecaron no en virtud de su libertad, sino a pesar de ella, en virtud de la *possibilitas peccandi* (la posibilidad de pecar). El poder de obrar de manera distinta de lo que ellos hicieron no añadió nada a su libertad, pues ellos

eran voluntariamente santos sin ella. Anselmo distingue entre la verdadera voluntad, y la facultad de la voluntad en sí misma. La primera se perdió, mas no así la segunda. El verdadero propósito y destino de la voluntad no es el de escoger entre lo bueno y lo malo, sino escoger lo bueno. El Creador tenía el propósito de que la facultad voluntaria deseara lo bueno y nada más que lo bueno. Su verdadera libertad consiste en su *auto-determinación a la santidad*. Esto implica rechazar la idea de que, libertad es *capricho* y de que la voluntad fue creada con la libertad de la indiferencia. La voluntad, en virtud de su creación está confinada a un solo objetivo: santidad. Pero la aceptación de este propósito debe ser auto-determinación, y no una presión externa. El poder de escoger lo malo, cuando es dado con el propósito de prueba, disminuye la perfección de la verdadera libertad, puesto que la expone a los riesgos de una elección ilegítima.

3.4. PECULIARIDADES DE LA ANTROPOLOGÍA CATÓLICO-ROMANA

La Iglesia Católico-romana albergaba dos tendencias, la semiagustiniana y la semipelagaiana, de éstas la semipelagiana ganó gradualmente la preponderancia. No podemos aquí seguir las discusiones de todos los escolásticos, por lo tanto, sólo afirmaremos las enseñanzas características que emergieron gradualmente.

Gradualmente, prevaleció la opinión de que la rectitud original del hombre no fue un don natural sino más bien un don sobrenatural. Se sostenía que el hombre naturalmente consiste de carne y espíritu, y que de estas inclinaciones contrarias

o diversas se origina un conflicto (concupiscencia), que frecuentemente dificulta hacer lo correcto. Para compensar las desventajas de esta debilidad original de la naturaleza humana, Dios añadió al hombre un remarcable don, la justicia original, que servía como control para mantener la parte inferior del hombre en correcta sujeción a la superior, y la superior en sujeción a Dios. Esta justicia original fue un don sobrenatural, un *donum superadditum*, algo añadido a la naturaleza del hombre, que fue creado sin rectitud y sin perversidad positivas.

Con la entrada del pecado en el mundo, el hombre perdió esta rectitud original. Esto significa que la apostasía del hombre no implicó la pérdida de ninguno de sus dones naturales, sino solamente una pérdida de un don sobrenatural que era ajeno a la naturaleza esencial del hombre. La rectitud original se perdió y el hombre cayó en la condición de un conflicto desenfrenado entre la carne y el espíritu. La supremacía del elemento superior sobre el elemento inferior de su naturaleza fue fatalmente debilitado. El hombre fue llevado a una condición neutral, en la cual él no era ni pecador, ni santo; una condición en la que, por la misma constitución de su naturaleza, estaba sujeto a un conflicto entre la carne y el espíritu.

Puesto que Adán, cabeza del género humano, fue constituido representante de todos sus descendientes, todos éstos pecaron en él y llegaron al mundo cargados con el pecado original. Aunque los escolásticos difieren mucho en cuanto a la naturaleza del pecado original, la opinión predominante era que el pecado original no es algo positivo, sino más bien la ausencia de algo que debiera estar presente, particularmente la privación de la justicia ori-

ginal, aunque algunos añaden un elemento positivo, a saber, una inclinación hacia lo malo. Por justicia original, algunos entienden aquella rectitud original que fue sobreañadida al hombre, y otros además, consideran también lo que se llama *justitia naturalis*. Este pecado es universal y voluntario en tanto es derivado de nuestros primeros padres. No debe ser identificado con la concupiscencia, los malos deseos y la lascivia que están presentes en el hombre, pues éstos no son pecado en el propio sentido de la palabra.

Los católico-romanos, rechazan la idea de la impotencia espiritual del hombre y su total dependencia de la gracia de Dios para su renovación. Ellos adoptan la teoría del sinergismo en la regeneración, es decir, que el hombre coopera con Dios en la renovación espiritual del alma. El hombre se prepara y se predispone a sí mismo para la gracia de la justificación, la cual se dice que consiste en una rectitud infusa. En los días de la Reforma, la Iglesia Católico-romana se opuso al monergismo de los reformadores con mayor vehemencia que a ninguna otra doctrina.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Por qué la Iglesia dudó en aceptar el agustinianismo estricto? ¿En qué dirección se movió la Iglesia en primera instancia, y qué opinión gradualmente ganó el más alto lugar? ¿Sostenía

Godescalco que Dios predestinó a los reprobados para cometer pecado? ¿Qué intereses prácticos se veían en peligro por su enseñanza? ¿En qué aspecto la doctrina de Anselmo acerca del pecado original era deficiente? ¿Dio una adecuada explicación a la transmisión del pecado? ¿En qué difiere su concepción del libre albedrío de la de Pelagio? ¿Qué opiniones acerca del pecado original eran comunes entre los escolásticos? ¿Creen los católico-romanos que la caída del hombre afectó la naturaleza constitucional del hombre? ¿Cómo definen ellos el pecado original? ¿Cómo difiere éste de la concupiscencia? ¿Atribuyen ellos libertad a la voluntad después de la caída? ¿En qué sentido?

BIBLIOGRAFÍA

Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp 142-165; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp 129-170; Welch, *Anselm and His Work*; Seeberg, *Manual de la Historia de las Doctrinas*, II, pp 37-39; 45-48; 123-133; etc., cf Indice; Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp 508-512; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp 343-356; Thomasius, *Dogmengeschichte*, II, pp 115-121,125-142; Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp 111-151; Fisher, *History of Christian Doctrine*, cf Indice.

IV. LA ANTROPOLOGÍA DEL PERIODO DE LA REFORMA

4.1. LA ANTROPOLOGÍA DE LOS REFORMADORES

En la construcción de su doctrina del pecado y de la gracia, los reformadores siguieron a Agustín y a Anselmo pero con algunas modificaciones. Ellos dieron una definición más exacta de la relación del pecado de Adán con el pecado de sus descendientes, para lo cual sustituyeron la teoría realista de Tertuliano, Agustín y Anselmo por la idea del Pacto. Es verdad que no desarrollaron esta idea completamente, pero la utilizaron para definir la relación entre Adán y sus descendientes. Beza especialmente, enfatizó el hecho de que Adán no sólo fue la cabeza natural de la género humano, sino su representante federal, y, que consecuentemente su primer pecado es imputado como culpa a todos sus descendientes. Y en razón de que todos son culpables en Adán, por lo tanto, todos nacen en una condición de corrupción.

Calvino subrayó el hecho de que el pecado original no es meramente una privación, sino que es la corrupción total de la naturaleza humana. Si Agustín vio esta corrupción primordialmente en los apetitos sensuales, Calvino señaló que ésta tenía su asiento tanto en las facultades superiores como en las inferiores del alma, y que a través de ellas opera como un mal positivo. En oposición a los católico-romanos los reformadores sostuvieron que el pecado original es algo más que la ausencia de la justicia original, y que también los primeros movimientos de los deseos que tienden en la dirección del pecado, son realmente pecados, incluso antes de que sean asentidos por la voluntad, y no meramente las *fomes* o combustible del pecado. Estos son pecados que moran en el hombre y que lo hacen culpable y merecedor de la condenación. Según Calvino y los reformadores en general, el pecado original es depravación hereditaria, y corrupción de la naturaleza humana, que hacen al hombre objeto de la ira divina, produciendo en él las obras de la carne. Por naturaleza, somos culpables y corruptos en Adán, siendo condenados ante los ojos de Dios.

La opinión general entre los reformadores era que, como resultado de la caída, el hombre está totalmente depravado, incapaz de hacer bien espiritual alguno, por lo tanto está también incapacitado de avanzar hacia su recuperación. Lutero y Calvino se expresan fuertemente en este punto, y Zwinglio está de acuerdo con ellos en lo general, aunque al parecer él considera el pecado original como una enfermedad y una condición antes que como pecado en el sentido estricto de la palabra. Hasta Melanchton suscribía esta opinión, pero más tarde cambió de parecer. Pero, aunque los reformadores sostenían la doctrina de la depravación total, sin embargo, también sostuvieron que los no regenerados pueden aún practicar una rectitud civil, que Dios aprueba en las relaciones sociales del hombre. Incluso Lutero, que usa expresiones sumamente fuertes respecto a la incapacidad espiritual del hombre, claramente reconoce su capacidad para hacer lo bueno en asuntos seculares. Melanchton fue más allá de Lutero, y Calvino hizo más que ningún otro para dirigir la atención al hecho de que existe una gracia común de Dios, que capacita al hombre para practicar una buena conducta civil.

La consecuencia natural de la doctrina de la depravación total es la absoluta dependencia del hombre de la gracia de Dios para su renovación. Lutero, Calvino y Zwinglio están unidos en este punto, pero Melanchton, aunque al principio estaba en total acuerdo con Lutero, bajo la presión de la oposición a la doctrina de la esclavitud de la voluntad, atribuyó a la voluntad cierta medida de libertad material o poder espiritual, y enseñó una teoría sinergista de la regeneración.

En vista de todo lo precedente, fue natural que los reformadores sean predestinacionistas estrictos. Lutero y Calvino creían en la doble predestinación, aunque Lutero no la hace tan prominente como Calvino, pues algunas veces, Lutero manifiesta una inclinación a negar la doctrina de la reprobación, o de hacerla dependiente del pre-conocimiento de Dios.

Zwinglio también enseñó esta doctrina en términos inequívocos y no fue tan cuidadoso como Calvino en describir la relación entre la agencia divina y el pecado, sino que insiste en que la reprobación es un decreto eficiente. Melanchton, claro está, vaciló en este punto, tal como lo hizo en cuanto a sus enseñanzas sobre el pecado y la regeneración. Evitó el tema de la predestinación tanto como le fue posible.

Después de la Reforma la idea del Pacto fue desarrollada más completamente, en especial, en los escritos de Bullinger, Polano, Gomaro, Cloppenburg, y Cocceio. Llegó a ser evidente que Adán no era meramente la cabeza natural del género humano, sino también su cabeza federal, el representante moral y legal de toda su descendencia. Como resultado, la idea de que todos los hombres pecaron en Adán, literal y realmente, dio lugar al pensamiento de que todos los hombres pecaron en Adán representativamente. En razón de que el primer hombre pecó como representante legal de todos sus descendientes, la culpa de su pecado es imputada a todos ellos, y consecuentemente, todos ellos nacen en corrupción. La teoría realista fue abandonada, más generalmente en los círculos reformados que en los círculos luteranos, y la idea del Pacto fue utilizada en su lugar para explicar la transmisión del pecado.

4.2. LA POSICIÓN SOCINIANA

El socinianismo representa una reacción contra la doctrina de la Reforma, y en cuanto a las doctrinas del pecado y la gracia, es simplemente un reavivamiento de la vieja herejía pelagiana. El socinianismo planteaba que la imagen de Dios en la que el hombre fue formado, consistía meramente en el dominio del hombre sobre la creación inferior, y no en la perfección moral o excelencia de naturaleza alguna. Puesto que Adán no tenía ninguna justicia o santidad positivas, no pudo perderlas como resultado del pecado. Aunque él pecó y quedó bajo el descontento divino, su naturaleza moral permaneció intacta, y así es transmitida a su posteridad. El hombre muere, no en razón del pecado de Adán, sino porque fue creado mortal. Incluso en la actualidad, los hombres son como Adán en el sentido de que no tienen propensión o tendencia hacia el pecado, sino que están puestos bajo circunstancias algo más desfavorables por los ejemplos de pecado que ven y escuchan. Aunque esto incrementa la posibilidad de caer en el pecado, pueden evitar el pecado totalmente, y algunos realmente lo hacen. Incluso si caen en el pecado y son así culpables de transgresión, no por eso se hacen objetos de la

ira divina. Dios es un Padre amable y misericordioso que conoce sus flaquezas y está listo a perdonarlos cuando vienen a El con corazones arrepentidos. No necesitan salvador alguno, ni ninguna extraordinaria interposición de Dios para asegurar su salvación. No se necesita cambio en su naturaleza moral, pues ninguna provisión ha sido hecha para efectuar tal cambio. Sin embargo, las enseñanzas y ejemplo de Cristo son útiles para dirigirlos en la dirección correcta.

4.3. LA ANTROPOLOGÍA ARMINIANA

A comienzos del Siglo XVII, la doctrina calvinista del pecado y la gracia se encontró con una fuerte oposición en Holanda, que se centró en la gran controversia arminiana. Arminio que era un discípulo de Beza, y al principio un estricto calvinista, llegó a convertirse a la doctrina de la gracia universal y del libre albedrío. Negó el decreto de reprobación y suavizó la doctrina del pecado original. Su sucesor en Leiden fue Episcopio y sus seguidores, tales como: Uytenbogaert, Grocio, Limborch y otros. Todos ellos se alejaron aún más de la doctrina aceptada por la Iglesia y, finalmente, expresaron sus opiniones en una protesta que consistía en cinco artículos.

En la práctica, los arminianos toman una posición semipelagiana. Aun cuando creen que la transgresión de Adán tuvo un efecto maligno en la condición espiritual de todos sus descendientes, rechazan la doctrina del pecado original tal como fue enseñada por las iglesias de la Reforma. Mantienen que la culpa del pecado de Adán no fue imputada a sus descendientes, aunque su corrupción pasó de padre a hijo. Esta corrupción no es considerada como pecado en el propio sentido de la palabra, sino como una enfermedad o debilidad. No pone al hombre bajo la condenación, sino que debilita su naturaleza, de tal manera que es incapaz de alcanzar vida eterna, sea por la incapacidad de restablecerse a sí mismo para recibir el favor de Dios, o descubrir por sí mismo una manera de salvación.

No creen en la depravación total de la naturaleza humana, aunque ocasionalmente se expresan como si lo creyeran, sin embargo dejan espacio para el libre albedrío del hombre en el sentido material de la palabra, es decir, como un poder o habilidad natural en el hombre para hacer algo que sea espiritualmente bueno, de tal modo que el hombre puede, de alguna manera, prepararse para volverse hacia Dios y hacer su voluntad.

Además, proponen una teoría de la gracia que difiere esencialmente de las Confesiones, distinguiendo tres grados diferentes en la gracia, a saber: (a) gracia común o precedente; (b) gracia de obediencia evangélica; y (c) gracia de perseverancia. El Espíritu Santo confiere a todos los hombres suficiente gracia para contrarrestar el efecto de la depravación heredada, y para capacitarlos para cooperar con el Espíritu de Dios en la regeneración. Si algunos no son regenerados, esto se debe al fracaso de la naturaleza humana para cooperar con la divina. El que hace uso adecuado de esta gracia suficiente o habilitadora se convierte en sujeto de la gracia eficiente de Dios. El hombre recibe la gracia superior de la obediencia evangélica, y en el camino de la obediencia puede llegar a ser partícipe de la gracia de la perseverancia que es aun superior.

Se supone que esta teoría de la gracia suficiente

debe salvaguardar la doctrina de la responsabilidad humana. Puesto que el pecado original no puede ser imputado al hombre como una falta, Dios no puede demandar fe de él sin tener en cuenta el otorgamiento de la gracia habilitadora. Pero si efectivamente otorga al hombre gracia que elimina la incapacidad espiritual, entonces tiene también el perfecto derecho de exigir fe. Si el hombre resiste esta gracia de Dios, y rehusa cooperar con ella, es naturalmente responsable de su no regeneración.

En armonía con estas opiniones, naturalmente, los arminianos no creían en la absoluta elección o reprobación, sino que basaban la elección en la fe prevista, en la obediencia y perseverancia; y basaban la reprobación en la incredulidad prevista, en la desobediencia y persistencia en el pecado. En este sentido fueron mucho más inconsistentes que los socianianos, quienes claramente veían que si rechazaban la predestinación, tenían que rechazar también el pre-conocimiento.

4.4. LA POSICIÓN DEL SÍNODO DE DORT

Este Sínodo fue convocado por los Estados Generales de Holanda en 1618, y fue en verdad una importante Asamblea, ya que consistió de ochenta y cuatro miembros y dieciocho delegados políticos. Cuarenta y ocho de éstos fueron holandeses, y el resto extranjeros que representaban a Inglaterra, Escocia, los Palatinados, Hesse, Nassau, Bremen, Emdem y Suiza. Los delegados de Francia y Brandeburgo no asistieron. Los arminianos no se sentaron como miembros, aparecieron solamente como defensores. Se realizaron ciento cincuenta y cuatro sesiones, y un gran número de consultas. Fue el cuerpo más

representativo que jamás se haya reunido. El sínodo fue inflexible en las materias doctrinales que le fueron sometidas: Rechazó los cinco artículos de los *remonstrantes* y adoptó cinco cánones totalmente calvinistas, en los cuales la doctrina de la Reforma (particularmente la de Calvino), acerca de los puntos en disputa, fueron explicados con claridad y precisión, y los errores arminianos denunciados y rechazados.

El sínodo afirmó la doctrina de la doble predestinación, basada en la buena voluntad de Dios, y no en la prevista fe o incredulidad. Por lo cual, tanto la elección como la reprobación son absolutas. La elección es del género humano caída, sujeto a condenación en razón del pecado de Adán, y la reprobación consiste en la *praeteritionem*, o el pasar por alto a cierto número del género caído, dejándolos en su ruina y condenación, en razón de su pecado.

El sínodo afirmó la doctrina del pecado original en el estricto sentido de la palabra. Puesto que Adán fue el representante legal de todos sus descendientes, la culpa de su primer pecado fue imputada a ellos, y en consecuencia, la corrupción de la naturaleza humana se propaga. Están totalmente corrompidos, es decir, corruptos en cada parte de su ser y tan corrompidos que no pueden hacer nada bueno, ni un solo esfuerzo para restaurar la relación que se rompió con Dios. Al mismo tiempo los Cánones dicen también: «Sin embargo, aún quedan en el hombre, desde la caída, tenues rayos de la luz natural, mediante los cuales retiene algún conocimiento de Dios y de las cosas naturales, de la diferencia entre el bien y el mal, y descubre algún valor por la virtud, por el buen orden

en la sociedad, y, por el mantenimiento de un ordenado comportamiento externo. Pero esta luz está tan lejos de ser suficiente para llevar al hombre a un conocimiento salvífico de Dios, que es incapaz de usarla correctamente incluso en las cosas naturales y civiles.» (III, Art.4).

La regeneración es considerada como estrictamente monergista, y de ninguna manera como la obra de Dios y el hombre. Sin la gracia regeneradora nadie puede volverse a Dios, y aceptar la oferta de salvación sin la acción eficiente de Dios, que se funda en la elección. Sin embargo, la salvación es ofrecida en toda seriedad a todo aquél que escucha el Evangelio bajo la condición de la fe y el arrepentimiento. Los perdidos sólo tendrán que culparse a sí mismos.

Las decisiones del sínodo de Dort fueron de gran importancia por varias razones: (a) Fueron deliberaciones sobre algunos de los puntos más importantes de la teología reformada, que hasta aquél entonces no habían recibido tan cuidadosa consideración. (b) Fueron prácticamente deliberaciones de un concilio ecuménico, compuesto por muchos de los más hábiles teólogos de la época, el cuerpo más representativo que jamás se haya reunido. (c) Pusieron fin a la incertidumbre que prevalecía en la Iglesia holandesa, incertidumbre que era también sentida en otros países, y evitó un gran peligro que amenazaba a la fe reformada. (d) Tuvieron una influencia determinante en la posterior composición de la Confesión de Fe de Westminster.

4.5. LA POSICIÓN DE LA ESCUELA DE SAUMUR

La escuela de Saumur hizo un intento de suavizar el calvinismo del Sínodo de Dort especialmente en dos aspectos. Amiraldo distinguía entre un decreto universal y condicional, y un decreto limitado e incondicional. En el decreto universal y condicional, Dios provee salvación universal a través de la mediación de Jesucristo, que debe ser ofrecida a todos igualmente bajo la condición de fe. En el decreto limitado e incondicional, Dios, sabiendo que por sí mismo ningún hombre creería, eligió a algunos para vida eterna y decidió darles la necesaria gracia de fe y arrepentimiento. Placeo, otro representante de esta escuela, negaba la imputación inmediata del pecado de Adán a su posteridad. Los hombres no son declarados culpables en Adán, por lo tanto tampoco nacen corruptos, sino que derivan de él la corrupción de la naturaleza, que les es actualmente imputada como culpa. Placeo llama a esto imputación mediata y consecuente.

El caso de Amiraldo fue sacado a relucir en tres sínodos, los cuales no lo condenaron, pero se juzgó necesario guardarse de conceptos erróneos a los que esta opinión podría conducir. Pero, el Sínodo de Charenton en 1644 rechazó la teoría de Placeo. En oposición a ambos, la *Fórmula Helvética de Consenso* fue elaborada por Heidegger, Turretin y Geneler, la cual dio una exposición clara de la posición reformada, y fue por un tiempo honrada en Suiza como una norma oficial. (Los artículos relacionados con la posición de Amiraldo y Placeo son citados por Shedd en *History of Doctrine*, II, pp. 472-473).

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cómo difieren Lutero y Calvino en cuanto a la doctrina de la predestinación? ¿Qué ventaja tiene la idea del pacto en la explicación del pecado original? ¿Es la depravación total enseñada por los reformadores lo mismo que la depravación absoluta? ¿Cuál es la opinión arminiana acerca del pecado y de la gracia? ¿Difiere en alguna manera del semipelagianismo? ¿Cómo se diferencian los arminiano-wesleyanos de los primeros arminianos, en estas doctrinas? ¿Difiere la posición del Sínodo de Dort del Catecismo de Heidelberg, en estas doctrinas? ¿Qué objeciones existen contra la posición de Amiraldo? ¿Cuál es la diferencia entre imputación mediata e inmediata?

BIBLIOGRAFÍA
Calvino, *Instituciones de la Religión Cristiana*, libros II y III; Lutero, *La Voluntad Determinada*; *Los Cánones de Dort*; Cunninghman, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, pp 413-470; Koestlin, *The Theology of Luther*, cf Indice; Dorner, *History of Protestant Theology*, 2 vol, cf Indice; Cunningham, *Historical Theology*, II, pp 371-513; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, II, pp 240-269, 407-412; Sheldon, *History of Christian Doctrines*, II, pp 117-133; Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp 653-660; Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp 111-196.

V. LAS OPINIONES ANTROPOLÓGICAS EN LOS TIEMPOS DE LA POST-REFORMA

No es necesario discutir largamente la antropología del período de la postreforma. No han habido controversias que hayan traído al primer plano nuevos elementos, ni sínodos o concilios que hayan formulado nuevos dogmas. Sin embargo, sería muy bueno notar un par de divergencias de las enseñanzas de la Reforma, y dar una breve descripción de las teorías más importantes acerca del pecado que fueron planteadas individualmente por teólogos durante los últimos dos siglos.

5.1. OPINIONES DIVERGENTES

Hay dos que merecen atención especial, a saber:

a. ***Modificación de la Opinión Arminiana en el Arminianismo Wesleyano***. Es un hecho muy conocido que el mismo Arminio, no se desvió tan lejos de la verdad de la Escritura y de las enseñanzas de los reformadores como lo hicieron sus seguidores en la época del Sínodo de Dort. Moisés Stuart hasta pensó que era posible probar que Arminio no fue arminiano. Ahora bien, el arminianismo wesleyano que se originó a mediados del siglo XVIII reclama la paternidad del mismo Arminio en vez de la del arminianismo posterior, aún cuando difiere de Arminio en algunos aspectos. Sheldon dice: «Una cálida piedad evangélica formó su teología, y lleva por eso, el sello de un profundo sentido de dependencia de Dios, y de una consideración ferviente y práctica por libertad y responsabilidad humanas.» (*History of Christian Doctrine*, II, p. 263).

El arminianismo wesleyano difiere del arminianismo original en los siguientes puntos: (1) Enfatiza el hecho de que el pecado original no es meramente una enfermedad o corrupción de la naturaleza, lo cual no puede llamarse pecado en el sentido estricto de la palabra, sino que es real y verdaderamente pecado y hace al hombre culpable delante de Dios. La culpa del pecado de Adán es en verdad imputada a sus descendientes. Al mismo tiempo sostiene que esta culpa original fue cancelada por medio de la justificación de todos los hombres en Cristo. Esto significa que la idea de la culpa original, después de todo, tiene un lugar solamente teórico en este sistema, puesto que su cancelación es uno de los beneficios universales de la expiación. (2) Niega que el hombre (tal como es por naturaleza) tenga habilidad alguna para cooperar con la gracia de Dios y admite su total depravación moral, de tal manera que él es absolutamente dependiente de la gracia de Dios para su salvación. Pero al mismo tiempo sostiene que realmente no existe hombre alguno en aquel estado de incapacidad. En vista de la implicación universal de la redención a través de Cristo, Dios misericordiosamente otorga a cada hombre suficiente gracia habilitadora, de tal manera que pueda volver a Dios en fe y arrepentimiento. Los primeros arminianos mantenían que era justo que Dios debiera así habilitar a los hombres para creer y arrepentirse, puesto que no podrían ser tenidos por responsables si es que no tienen alguna capacidad espiritual. Sin embargo, los arminio-wesleyanos consideran esto como un asunto de libre gracia de parte de Dios.

b. ***Una Modificación de las Opiniones Reformadas en Nueva Inglaterra***. La antropología de

los teólogos de Nueva Inglaterra difiere, en algunos aspectos, de aquella de los reformadores y de la iglesias reformadas en general. Las más importantes de estas desviaciones son las siguientes:

(1) La referente a la relación de la voluntad de Dios con la caída del hombre. Jonathan Edwards descartó la categoría de eficiencia de la relación de Dios con la caída del hombre, utilizó la fraseología común calvinista. Pero algunos de sus seguidores no fueron tan cuidadosos e implicaron o declararon explícitamente que hay una eficiencia divina en relación con la producción del mal. Hopkins parece implicar esto en algunas de sus declaraciones, y Emmons lo enseña explícitamente. En la teología de Nueva Inglaterra posterior o teología de New Haven, representada por hombres tales como Timothy Dwight y N.W. Taylor, hubo una fuerte tendencia a reducir hasta el punto más bajo posible la conexión divina con la entrada del pecado en el mundo, para que sea consistente con una providencia totalizadora. Parece ser que la opinión general es que la decisión de Dios de crear un universo moral, naturalmente, incluía la creación de agentes morales libres, con el poder de elegir lo contrario, y así, hacer el pecado posible pero difícilmente cierto. Al mismo tiempo el pecado es considerado como «necesariamente incidental al mejor sistema.»

(2) La relacionada al libre albedrío del hombre. Jonathan Edwards, exageró en algo el carácter determinante de la voluntad, exponiéndose así mismo a la acusación de determinismo. Sin embargo, estuvo perfectamente en lo correcto al enfatizar el hecho de que la libertad tiene sus leyes, conocidas por Dios, y que en vista de ello es perfectamente consistente con la certidumbre. Tal como fue creado, el hombre

poseía libertad moral y la posee aún, y fue en el ejercicio de esta libertad que él introdujo el pecado en el mundo. El hombre poseía también libertad real, es decir, que su voluntad estaba determinada en la dirección de la bondad y santidad por la constitución original de su naturaleza. Pero por el pecado el hombre perdió esta libertad real. Los posteriores teólogos de Nueva Inglaterra enfatizaron el hecho de que el poder de elegir lo contrario debe ser atribuido al ser moral libre y responsable. Ellos se aproximaron al punto de vista arminiano, sin embargo, suscribieron la teoría de que los antecedentes dados serán seguidos por consecuentes dados, que el poder para hacer variar el resultado nunca es usado, y que el pre-conocimiento divino depende de esta variable, pero no necesitaba que los consecuentes resulten de los antecedentes.

(3) La referente a la transmisión del pecado. Jonathan Edwards adoptó la teoría realista. Nosotros estamos conectados a Adán así como las ramas lo están al árbol, y por consiguiente, su pecado es también nuestro pecado y como tal se nos imputa. Sin embargo, esta teoría no es peculiar sólo a él, también encuentra gran favor entre los luteranos, y es también defendida por eruditos reformados tales como H.B. Smith y W.G. T. Shedd. Algunos teólogos de Nueva Inglaterra, tales como Woods y Tyler, defendieron la teoría de la imputación mediata de Placiaño.

Mediante esta conexión natural con Adán el hombre hereda la depravación moral, y ésta le es imputada como culpa y lo hace merecedor a la condenación.

5.2. ALGUNAS TEORÍAS MODERNAS DEL PECADO

a. ***Teorías filosóficas***. Algunos prominentes filósofos de los siglos XVIII y XIX, se expresaron

sobre el origen y naturaleza del pecado, y en cierta medida influenciaron el pensamiento teológico. Leibnitz veía el mal en el mundo como algo metafísico en vez de ético, considerándolo como el simple y natural resultado de la necesaria limitación de la criatura.

Kant hizo sonar la nota discordante de su tiempo al postular un mal radical en el hombre, una inclinación fundamental hacia el mal que no puede ser erradicada por el hombre. Precede todos los actos empíricos, pero está, de todas maneras, arraigada en una voluntad autónoma, y por lo tanto implica culpa. Él no identifica este mal radical con lo que generalmente se llama pecado, pues rechaza tanto el relato histórico del origen del pecado como la idea de su transmisión hereditaria. Para él, el pecado es algo que escapa a la explicación.

Hegel consideraba el pecado como un paso necesario en la evolución del hombre como espíritu autoconsciente. La condición original del hombre fue una condición de inocencia ingenua—un estado casi semejante al de un bruto— en la que no sabía nada de bueno o malo, y que existía meramente en unidad con la naturaleza. Aquel estado, aunque natural de los animales, no era natural para el hombre, y por lo tanto no era un estado ideal. El hombre estaba destinado a separarse de ese estado para llegar a ser un espíritu auto-consciente. La transición del estado natural al estado moral se efectuó mediante el conocimiento. El comer del árbol del conocimiento causó que el hombre salga del estado de felicidad edénica. Con el despertar de la vida autoconsciente y el comienzo del sentido del yo, el hombre involuntariamente empieza a seguir sus deseos naturales, y, hace de su recién descubierto yo el centro

de estos deseos, es decir, se convierte en egoísta, y, asimismo, malo. Sin embargo, esta es una etapa por la cual tiene que pasar necesariamente en su auto-desarrollo. Aun cuando este egoísmo es pecaminoso, no puede, realmente, atribuirse al hombre como culpa hasta que él voluntariamente lo escoge, incluso después que ha despertado a la conciencia de que debe sobreponerse al pecado y de que el hombre egoísta no es lo que debe ser. La lucha contra este egoísmo es la senda hacia la virtud.

b. ***Teorías teológicas***. Schleiermacher considera el pecado como el producto necesario de la naturaleza sensual del hombre—como resultado de la relación del alma con el organismo físico. El pecado se halla donde los apetitos corporales impiden el poder determinante del espíritu en la realización de sus propias funciones, y la naturaleza sensual ejercita una influencia dominante. Sin embargo, él niega la realidad objetiva del pecado atribuyéndole solamente una existencia subjetiva; es decir, considera que sólo existe en nuestra conciencia. Mientras que la naturaleza sensual predomine, el sentido de pecado y la conciencia de lucha dentro del hombre se debe a la deficiencia de su conciencia de Dios. Dios ha ordenado que el hombre atribuya culpa a este sentimiento de deficiencia, no porque sea realmente pecado, sino para que sea una ocasión para que haya redención. «El pecado original» es, simplemente, un hábito adquirido que ha sido formado gradualmente y éste es ahora la fuente del verdadero pecado.

Julius Mueller, un discípulo de Kant y representante de la escuela intermedia, escribió una importante monografía sobre la doctrina del pecado. Él está de acuerdo con Kant en considerar el pecado como una acto libre de la voluntad en desobediencia a la ley

moral. Sin embargo, fue más allá que Kant en un intento de explicar el origen del pecado. El filósofo de Koenisberg encontró que era imposible arrojar luz alguna sobre el origen del pecado. Mueller entendió que el «mal radical» del cual habló Kant estaba presente en la naturaleza humana desde el nacimiento, o por lo menos antes de cualquier decisión consciente de la voluntad, fuera de la cual no hay pecado. Puesto que no pudo descubrir el origen del pecado en el tiempo, lo entendió como una determinación de la voluntad no-temporal o pre-temporal. En alguna existencia previa la decisión ha sido tomada, y por lo tanto el hombre nace culpable y depravado. Esta teoría es tan extremadamente especulativa y tan absolutamente fuera de la posibilidad de verificación que ha encontrado muy poca aceptación.

Ritschl está de acuerdo con Hegel en considerar el pecado como una especie de ignorancia y como una etapa necesaria en el desarrollo moral del hombre. Así como Schleiermacher, él sostiene que el hombre conoce pecado sólo desde el punto de vista de la conciencia religiosa. El hombre debe buscar el Reino de Dios como el bien más alto, pero en su ignorancia del bien perfecto hace lo contrario. El pecado actual (y este es el único pecado que Ritschl reconoce) se opone al Reino de Dios. El creciente conocimiento de lo ideal acarrea la conciencia del pecado, la cual el hombre se la imputa a sí mismo como pecado. En realidad, como dice Orr: «La culpa unida a estos actos no es sino un sentimiento de la propia conciencia del pecador, separándolo de Dios, y es la revelación del amor paternal de Dios en el Evangelio la que lo capacita para vencer.» (*The Christian view of God and the World*, p. 179). Dios

no imputa el pecado como culpa en razón de la ignorancia en la que vivimos actualmente. Es puramente imaginario el pensar que Él está enojado con el pecador.

En sus conferencias sobre *«El Origen y Propagación del Pecado»* Tennant desarrolla la doctrina del pecado desde el punto de vista de la teoría evolucionista. Él niega que los impulsos, deseos y cualidades que el hombre heredó del estado de brutez pueden ser llamados pecaminosos. Estas constituyen solamente el substrato del pecado, y no llegan a ser pecado actual hasta que se les da rienda suelta en contra de las estipulaciones éticas. En el curso de su desarrollo, el hombre llegó a ser gradualmente un ser ético, con una voluntad indeterminada (Tennant no explica cómo es posible tal voluntad en un ser sujeto a la ley de la evolución), y esta voluntad es la única causa del pecado. El pecado es definido como «una actividad de la voluntad expresada en pensamiento, palabra u obra, contraria a la conciencia del individuo, a su noción de lo que es bueno y correcto, a su conocimiento de la ley moral y la voluntad de Dios.» A la medida que la raza se desarrolla, las normas éticas llegan a ser más exigentes y la atrocidad del pecado aumenta. Tennant reconoce la universalidad del pecado, y admite que nuestra naturaleza y medio ambiente son de tal género, que hacen la concretización de nuestro ser mejor «una tarea estupendamente difícil.»

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Qué teorías fueron propuestas para explicar el origen del alma humana? ¿En qué círculos se favorece el traducianismo? ¿Por qué las iglesias reformadas favorecen el creacionismo? ¿Fue la idea del pacto generalmente utilizada para explicar la transmisión del pecado? ¿Dónde encuentra Ud., una explicación realista? ¿Qué extremos encontramos en Nueva Inglaterra respecto a la relación de Dios con la caída? ¿Podemos concebir al pecado como una necesidad en la vida humana y a la vez mantener la responsabilidad del hombre? ¿Qué objeciones existen contra la opinión de que la culpa del pecado es meramente un asunto de nuestra conciencia subjetiva? ¿Hay lugar para la caída del hombre en la doctrina de la evolución? ¿Puede ésta, consistentemente, dar lugar al pecado como culpa?

BIBLIOGRAFÍA
Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*; Boardman, *New England Theology*, pp 61-130; Foster, *History of the New England Theology*, cf Indice; Taylor, *Moral Government*, I, pp 302-325; Mackintosh, *Christianity and Sin*, pp 119-147; Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp 176-219; Orchard, *Modern Theories of Sin*, pp 30-46, 49-58, 65-88, 94-103; Tennant, *The Origin and Propagation of Sin, especially Lecture III*; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp 324-347; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp 381-423, 502-528.

LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN O DOCTRINA DE LA OBRA DE CRISTO

I. LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN ANTES DE ANSELMO

1.1. EN LA TEOLOGÍA PATRÍSTICA GRIEGA

Los Padres apostólicos hablan de la obra de Cristo en términos generales, comúnmente bíblicos. La explicación más significativa se encuentra en la epístola a Diogneto. En ella se combinan las ideas del pecado del hombre que merece castigo, de Dios que da su Hijo como rescate por el pecado, y de la justicia de Cristo que resulta en la cobertura del pecado.

Los apologistas aportan muy poco que sea de importancia sobre este tema. Hasta donde representan a Cristo como Redentor, comúnmente lo representan como el que redime del poder del diablo.

En los sistemas gnósticos la redención traída por Cristo es una redención del reino de obscuridad, del

mundo material. Según Marción la muerte de Cristo es el precio al que, el amor de Dios, compró a los hombres del poder del creador de este mundo.

Ireneo, que está en el centro entre Oriente y Occidente, está de acuerdo con los apologistas en contemplar al hombre como esclavizado por los poderes de la obscuridad, y ve la redención, en parte, como liberación del poder de Satán, aunque no la entiende como una satisfacción que se debe a Satán. Su idea es, más bien, que la muerte de Cristo satisfizo la justicia de Dios, lo cual libera al hombre. Al mismo tiempo, Ireneo da gran prominencia a la *teoría de la recapitulación*, cuya idea es que «Cristo recapitula en sí mismo todas las etapas de la vida humana, y todas las experiencias de estas etapas incluyendo las que pertenecen a nuestro estado de pecadores.» (véase, Orr). Mediante su encarnación y vida humana, Cristo revierte el curso en el que Adán, por su pecado, inició la humanidad, y de este modo llega a ser una nueva levadura en la vida del género humano. Cristo comunica la inmortalidad a quienes están unidos a Él mediante la fe, y efectúa una transformación ética en sus vidas, y mediante su obediencia compensa por la desobediencia de Adán.

En la escuela alejandrina encontramos varias representaciones. Clemente de Alejandría, en una de sus obras menores, representa la muerte de Cristo como un pago de la deuda del hombre y como un rescate; pero en sus obras principales da más prominencia al pensamiento de que, Cristo como Maestro salva a los hombres mediante la dotación del verdadero conocimiento e inspirándolos a una vida de amor y verdadera rectitud.

Orígenes presenta varias opiniones diferentes sin

combinarlas en una síntesis como un todo. Cristo salva mediante la deificación de la naturaleza humana a través de la encarnación, al dar un ejemplo supremo de autosacrificio, inspirando así a otros a un sacrificio similar, al dar su vida como un sacrificio por la expiación del pecado y al redimir al hombre del poder de Satán. En conexión con esta idea de la redención del hombre del poder del diablo, Orígenes introduce una nueva idea, a saber, que Satán fue engañado en la transacción. Cristo se ofreció a sí mismo a Satán como un rescate, y Satán aceptó el rescate sin darse cuenta que no estaría en la capacidad de mantener su poder sobre Cristo, en razón del poder divino y santidad de Cristo. Satán tragó la carnada de la humanidad de Cristo y fue cogido por el anzuelo de su divinidad. Así pues, las almas de todos los hombres (incluso las de los que están en el hades) fueron puestas en libertad del poder de Satán.

El primer tratado sistemático sobre la obra expiatoria de Cristo fue *De Incarnatione* de Atanasio. Esta obra también contiene varias ideas diferentes. El Logos se encarnó para restaurar en el hombre el verdadero conocimiento de Dios, el cual había sido perdido por efecto del pecado. El Logos encarnado es también presentado como el sustituto del hombre, que al sufrir el castigo que merece el pecado, pagó la deuda del hombre. La necesidad de esta satisfacción está basada en la veracidad de Dios antes que en su justicia. No se dice que el precio del rescate fuera pagado a Satán. Sin embargo, Ireneo hace particularmente prominente la idea de que el Logos asumió la carne con la finalidad de deificarla e inmortalizarla. A su vez, la presentación de Atanasio difiere de aquella de Ireneo en dos puntos: (a) En

que liga la encarnación más directamente a la muerte y resurrección de Cristo en el proceso salvífico; y (b) El énfasis radica más en el elemento ético antes que en el elemento físico en el proceso salvífico. Cristo opera en los corazones de los hombres mediante su palabra y ejemplo.

Los fieles sucesores de Atanasio son los tres capadocianos. Basilio contribuyó muy poco a la doctrina de la expiación. Su hermano menor, Gregorio de Nicea, es de mayor importancia como el autor del segundo más importante tratamiento sistemático sobre la obra de Cristo, el *Gran Catecismo*. El repite la idea del engaño hecho a Satán, y justifica este engaño con dos argumentos: (a) Cuando, a su turno, el engañador fue engañado, simplemente recibió lo que merecía; y (b) Al final, Satán mismo se benefició de ello, pues resultó en su salvación. El pensamiento fundamental del *Gran Catecismo* es la idea (prestada de Atanasio) de que en la encarnación Dios se unió a nuestra naturaleza, con la finalidad de liberarla de la muerte. Sin embargo, se señala que no sólo el pecado fue destruido sino también la muerte.

Gregorio nacianceno repudia con burla e indignación la idea de un rescate pagado a Satán. Rechaza también la idea de que Dios el Padre requirió un rescate. Por lo demás, virtualmente, él repite las enseñanzas de Atanasio.

Juan Crisóstomo y Cirilo de Alejandría enfatizan el inmenso valor de la muerte de Cristo. La mayor contribución de Cirilo, radica en su énfasis en el infinito valor de la muerte de Cristo en tanto muerte de la Persona divina. Baur encuentra que en Cirilo, prácticamente, tenemos el pleno concepto de la satisfacción, con la excepción de que no

hay referencia expresa de ella a Dios y a la justicia divina.

La teología patrística griega culmina con Juan de Damasco. Éste reúne los pensamientos previos sobre la obra de Cristo, pero no añade una distintiva contribución personal. Resumiendo el desarrollo hasta aquí, podríamos decir que la doctrina de la obra de Cristo, aparece en la teología patrística griega bajo dos aspectos principales.

(a) Por un lado se contempla la salvación como el resultado directo de la encarnación, como una nueva revelación divina dada al hombre, o comunicando (junto con la resurrección y muerte de Cristo) nueva vida al género humano. (b) Por otro lado se ve como resultado del cumplimiento de ciertas condiciones objetivas, tales como las de sacrificio a Dios, o la satisfacción de la justicia divina, o la de un rescate pagado a Satán. Si tuviéramos que designar algunas teorías que son típicas del período patrístico griego, señalaríamos lo que Mackintosh llama «la gran doctrina *exotérica* de la expiación en la Iglesia griega», la doctrina de que un rescate fue pagado al diablo; y lo que él intitula «la teoría *esotérica* de la *recapitulatio*.»

1.2. EN LA TEOLOGÍA PATRÍSTICA LATINA

Aunque la doctrina de la obra de Cristo en la teología patrística latina tiene varios puntos en común con la teología griega temprana, sin embargo aún en este período temprano, empiezan a aparecer importantes diferencias. El tipo distintivo de teología latina empieza con Tertuliano. Hasta cierto punto, él desarrolla la teoría de la recapitulación de Ireneo, pero concibe que la encarnación afectó al género

humano principalmente a través del precepto y del ejemplo. A pesar de ello, toda esta idea retrocede de alguna manera al trasfondo. Tertuliano, mucho más que Ireneo, enfatiza la significación central de la muerte de Cristo en la cruz, considerándola como el punto culminante en, y como la finalidad real de la misión de Cristo. No puede decirse que él fue más lejos que Ireneo en la definitiva formulación de la doctrina de la muerte de Cristo. Su significado real radica en que introdujo en la teología el uso de varios términos legales, tales como, «culpa», «satisfacción», «mérito», etc., términos que fueron destinados a cumplir una gran parte en el desarrollo teológico de la doctrina de la obra de Cristo. Debe notarse, sin embargo, que él todavía no aplicó estos términos a la obra sacrificial de Cristo, sino al arrepentimiento y buenas obras que deben seguir a los pecados cometidos después del bautismo. Él puso los fundamentos para la doctrina de la penitencia de la Iglesia Católico-romana.

De Tertuliano pasamos a Hilario de Poitiers y a Ambrosio, quien interpretó el pensamiento griego para el Occidente. Hilario, más que ningún otro, representa la concepción griega de la restauración de la humanidad mediante la encarnación. Pero esto no le impide atribuir un significado muy específico a la muerte de Cristo. A diferencia de Tertuliano, Hilario veía la muerte de Cristo como una satisfacción rendida a Dios. Cristo murió voluntariamente con la finalidad de satisfacer una obligación penal. Al igual que Atanasio, Hilario infiere la necesidad de esta satisfacción, de la veracidad antes que de la justicia de Dios. Ambrosio también comparte la opinión de Ireneo y, adicionalmente, repite la idea de Orígenes de que Cristo pagó un rescate a Satán y que así lo engañó. Al mismo tiempo, fuertemente enfatiza el hecho de que la muerte de Cristo fue un sacrificio a Dios, y considera este sacrificio como una satisfacción de la divina sentencia de muerte pronunciada sobre la humanidad pecadora. Sin embargo, no explica por qué fue necesario este sacrificio.

Naturalmente, nos sentimos inclinados a esperar que San Agustín el más grande de los Padres de la Iglesia Occidental hubiera añadido en gran manera, material y formalmente, a la doctrina de la obra de Cristo. Pero no es así; sus mayores aportes están en otras áreas. Resumiéndose en él mismo el previo desarrollo, presenta una variedad de opiniones. Está presente la idea de la deificación de la naturaleza humana mediante la encarnación, aunque sólo de una manera ética. Está también la noción de que Satán tenía una demanda sobre el hombre, pensamiento que estaba complementado con la idea de que dicha demanda fue anulada por la muerte de Cristo.

Pero en lo que puede considerarse su línea fundamental de pensamiento, Agustín está lejos de la teología griega. Pues, tanto sus presuposiciones como sus conclusiones son diferentes. Las ideas centrales son aquellas del pecado original, de la justificación por la gracia y la reconciliación mediante el sacrificio de Cristo. Con esto, el nuevo tipo de pensamiento occidental está afirmándose y nos encontramos dentro de un círculo de ideas paulinas. Se contempla al hombre como sujeto a la ira de Dios, y el sacrificio de Cristo como aquel que aplaca esta ira y reconcilia al hombre con Dios.

Agustín no desarrolla estos pensamientos en un sistema completo, su exposición queda corta fren-

te a la bien articulada teoría de Anselmo acerca de la expiación. Agustín no distingue con precisión entre el lado jurídico y el lado renovador de la redención. Algunas veces hace que la justificación descanse en la influencia santificadora del Espíritu Santo, en vez de descansar en la eliminación de la culpa del pecado mediante Jesucristo. Así pues, algunas veces, Agustín enseña que la expiación hecha por Cristo fue el camino de salvación más adecuado, pero Dios podría haber salvado mediante otro medio diferente; de este modo la expiación se hace sólo relativamente necesaria. Esto realmente significa que el poder de Dios podría haber ido contra su sabiduría.

De los teólogos que fueron grandemente influenciados por Agustín, sólo uno merece atención especial, a saber, Gregorio el Grande. Sus escritos contienen un pasaje que ha sido llamado «la más completa síntesis de la antigua teología latina sobre la expiación.» Su pensamiento es como sigue: el hombre voluntariamente cayó bajo el dominio del pecado y de la muerte, y sólo un sacrificio podía hacer desaparecer tal pecado. Pero ¿dónde podía encontrarse el sacrificio? Un animal no podía servir para este propósito; sólo un hombre podía, pero no pudo hallarse un hombre sin pecado. Por lo tanto el Hijo de Dios se encarnó, asumiendo nuestra naturaleza, pero no nuestra pecaminosidad. Él que no tenía pecado se hizo sacrificio por nosotros, una víctima que pudo morir en virtud de su humanidad, y podía limpiar en virtud de su justicia. El pagó por nosotros una deuda de muerte que él no merecía, para que la muerte que nosotros merecíamos no nos dañara. Esta exposición de Gregorio puede ser considerada como un avance distintivo en el desarrollo de la doctrina de la expiación.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿En qué puntos la filosofía contemporánea afectó a la doctrina de la obra de Cristo? ¿En qué sentido los Primeros Padres de la iglesia hablaron de la deificación de la naturaleza humana? ¿Cómo debe entenderse el hecho de que el hombre llega a ser inmortal a través de la obra de Cristo? ¿Existe base bíblica para la teoría de la recapitulación de Ireneo? ¿Es fundamentalmente juanina la idea de que la encarnación salva al hombre? ¿Tiene Orígenes la misma concepción que Ireneo acerca de la deificación? ¿Cómo podemos explicar el origen de la idea de que tenía que pagarse un rescate a Satán? ¿Era la doctrina de la salvación mediante la encarnación, concebida de la misma manera por los Primeros Padres de la iglesia? ¿Tenían ellos una clara concepción de la muerte de Cristo en cuanto ésta satisfizo la justicia de Dios? ¿Cómo aplicó Tertuliano los conceptos de culpa, satisfacción y mérito? ¿Con qué ideas paulinas nos encontramos en Agustín? ¿Cómo concibió la expiación, Gregorio el Grande?

BIBLIOGRAFÍA

Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, I, pp 34-140; Scott, *The Nicene Theology*, pp 219-245; Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*; Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp 94-125; Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp 80-116; Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp 379-395; Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp 203-272; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp 115-125, 251-258; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp 173-195; *Histories of* Harnack, Seeberg, Loofs, Neander, Fisher, cf Inidce.

II. LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN DESDE ANSELMO HASTA LA REFORMA

Los cinco siglos de discusiones teológicas entre Gregorio el Grande y Anselmo fueron de tal naturaleza, que no contribuyeron mucho al desarrollo de la doctrina de la expiación. Con Anselmo empezó el estudio sistemático de la doctrina de la expiación. Él inicia una nueva era en la historia de esta doctrina.

2.1. DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN SEGUN ANSELMO

Anselmo de Canterbury hizo el primer intento de una armónica y consistente representación de la doctrina del la expiación. Su *Cur Deus Homo*[14] que marca una época, es una obra maestra de conocimiento teológico, en la cual, el autor combina profundidad metafísica con claridad de presentación. La parte introductoria del libro testifica del hecho de que al tiempo de su composición muchos estaban ocupados con la interrogante acerca de la naturaleza y necesidad de la expiación. Asimismo indica que el problema de la expiación era, generalmente, abordado desde el lado cristológico como una cuestión en relación a la necesidad de la encarnación. Muchas preguntas fueron planteadas en ese entonces, tales como las que siguen: ¿Acaso Dios no pudo salvar al hombre mediante un mero acto de su omnipotencia, tan fácil como pudo crear el mundo? ¿Acaso no pudo el Dios misericordioso simplemente haber perdonado el pecado del hom-

[14] *Cur Deus Homo* es el título de su libro donde trata de la expiación en forma de diálogo con preguntas y respuestas. El título signfica: ¿Por qué Dios se hizo hombre?. N. del Tr.

bre, sin demandar satisfacción? Y, si era necesario un mediador ¿por qué escogió a su Hijo Unigénito para la obra mediatoria y no algún otro ser racional? Una vez que la encarnación era admitida, se sentía que la explicación solamente podía encontrarse en alguna estupenda exigencia. Esta pregunta respecto a la encarnación explica el título del libro de Anselmo.

El alfa y la omega de la posición de Anselmo es la absoluta necesidad de la expiación para la redención del hombre. Él rechazó deliberadamente, por ser insatisfactorias, la teoría de la Recapitulación, la teoría del Rescate pagado a Satán y la idea de que la muerte de Cristo fue meramente una manifestación del amor de Dios hacia el hombre, puesto que éstas no explicaban adecuadamente la necesidad de la expiación. En su opinión, la absoluta necesidad del sacrificio expiatorio de Jesucristo, debe basarse en un inmanente y necesario atributo de la naturaleza divina. La base última para ello la encontró en el honor de Dios.

La posición exacta de Anselmo puede ser entendida solamente a la luz de su concepción del pecado y de la satisfacción. Como creación de Dios, el hombre está bajo la obligación de sujetarse absoluta y enteramente a su voluntad, pero cuando rehusó a ello, en un espíritu de rebelión, deshonró a Dios, y de este modo contrajo una deuda. Se le robó el honor a Dios, y sin embargo, este honor tiene que restaurarse de alguna manera. Su misericordia no podía simplemente pasar por alto el pecado, pues ello sería una irregularidad y una injusticia. Habían dos y solamente dos vías por las que el honor de Dios podía ser vindicado, a saber, mediante castigo o mediante satisfacción. Dios no procedió según la vía del castigo,

puesto que ello hubiera significado la ruina del género humano y hubiera deshecho su verdadero propósito. Él escogió la vía de la satisfacción, la cual incluía dos aspectos: (a) que ahora, el hombre debe rendir a Dios una obediencia voluntaria que le debía; y (b) que el hombre debía reparar por el insulto hecho al honor de Dios, mediante el pago de algo superior a la deuda real. Pero, puesto que aun el pecado más pequeño (cometido contra el Dios infinito) pesa más que todo el mundo y todo lo que no es Dios, y que la reparación tiene que ser proporcional, se sigue que dicha reparación está fuera del poder del hombre. Un don (y Anselmo entiende la satisfacción como un don más que como un castigo) que sobrepase todo lo que no es Dios puede ser solamente Dios. Solamente Dios pudo hacer verdadera reparación, y su misericordia le inspiró a hacerlo mediante el don de su Hijo. No fue suficiente que aquél que debía rendir satisfacción fuera Dios; tenía que ser hombre también, uno del género humano que contrajo la deuda del pecado, pero un hombre sin pecado, que no estaba a sí mismo cargado de deuda. Solamente el Dios-hombre podía satisfacer estos requerimientos y de este modo hacer justicia al honor de Dios.

Era necesario que el Dios-hombre rindiera a Dios la obediencia que el hombre no pudo rendirle. Pero esto no fue suficiente para mantener el honor de Dios, pues haciendo esto, el Dios-hombre no hizo más que lo que era su deber como hombre, y esto no podía constituir un mérito de su parte. Sin embargo como un ser sin pecado Él no estaba bajo la obligación de sufrir y morir. Esto fue enteramente voluntario de su parte, y al someterse a los amargos sufrimientos y a una muerte vergonzante, en su fiel

cumplimiento de su deber hacia su Padre, él dio gloria infinita a Dios. Esta fue una obra de supererogación, la cual podía acumularse para el beneficio del género humano y sobre-compensó los deméritos del pecado. La justicia requería que tal don gratuito debiera premiarse. Pero no hay nada que el Padre pueda darle al Hijo, porque el Hijo no necesita nada. Por lo tanto la recompensa se acumula al beneficio del género humano y asume la forma de perdón de pecados y de bendición futura para todos los que viven de acuerdo con los mandamientos del Evangelio.

La teoría de Anselmo marca un importante avance en el desarrollo de la doctrina de la expiación. Su valor real radica en el hecho de que establece el carácter objetivo de la expiación, y basa su necesidad en la naturaleza inmutable de Dios, que hace imposible que Él permita que la violación de su honor quede sin castigo. Sin embargo, comparada con la doctrina posterior de la pena sustitutoria, es defectuosa en varios puntos: (a) Representa, erróneamente, castigo y satisfacción como dos alternativas entre las cuales Dios pudo escoger. (b) No tiene lugar para la idea de que, en sus sufrimientos Cristo sufrió la pena del pecado, puesto que considera los sufrimientos de Cristo como un tributo voluntario hacia el honor de Dios, un mérito superfluo que sirvió para compensar los deméritos de otros. Ésta es, realmente, la idea católico-romana de la penitencia aplicada a la obra de Cristo. (c) Es inconsistente en cuanto a que comienza con el principio de «ley privada» o costumbre, según la cual, la parte injuriada puede demandar cualquier satisfacción que juzgue adecuada, y luego, para establecer la absoluta necesidad de la expiación pasa por alto el punto de vista de la

ley pública. (d) Es unilateral, en tanto que basa la redención exclusivamente en la muerte de Cristo, y, en que niega la significación expiatoria de su vida. Y, (e) Representa la aplicación de los méritos de Cristo al pecador como meramente una transacción externa. Tampoco hay indicio de la unión mística de Cristo con el creyente.

2.2. TEORÍA DE ABELARDO ACERCA DE LA EXPIACIÓN

La teoría de Abelardo tiene muy poco en común con la de Anselmo, excepto la negación de que el precio fue pagado a Satán. La muerte de Cristo no es considerada como un rescate, ni siquiera como un rescate ofrecido a Dios. Abelardo rechaza la idea anselmiana de que Dios fue reconciliado mediante la muerte de su Hijo. Dios no pudo tomar tal placer en la muerte de su Hijo Unigénito como para hacer de ello la base para el perdón de pecados. Además, no se necesitaba tal base, puesto que Dios es amor y está listo a perdonar sin necesidad de ninguna satisfacción. Todo lo que Él requiere es penitencia en el pecador, y Él está listo e incluso ansioso a perdonar al penitente. Al mismo tiempo puede decirse que somos justificados y reconciliados con Dios por la sangre de Jesucristo. Cristo reveló el amor de Dios mediante la asunción de nuestra naturaleza y perseverando como nuestro maestro y ejemplo, un ejemplo hasta la muerte. Este gran amor exige y despierta una respuesta de amor en el corazón del pecador, y esta es la base del perdón de pecados, Lucas 7:47. El amor recién despertado nos redime librándonos del poder del pecado y conduciéndonos a la libertad de los hijos de Dios, de tal

manera que motivados por el amor obedecemos a Dios libremente. Así pues, el perdón de pecados es el resultado directo del amor encendido en nuestros corazones, y sólo indirectamente es el fruto de la muerte de Cristo.

Esta teoría llevó a Abelardo a dificultades en conexión con la doctrina común del perdón de pecados a través del bautismo. Si el amor que es encendido en nuestros corazones mediante la muerte de Cristo nos justifica ¿por qué entonces el bautismo es aún necesario para la salvación? A esta interrogante, Abelardo respondió que a menos que haya bautismo o que el martirio acompañe al amor encendido en nuestros corazones, debe concluirse que ha estado faltando la perseverancia. Esto significa que la remisión de pecados no tiene lugar hasta que el bautismo es administrado, aun cuando el amor haya sido encendido antes. Particularmente en el caso de niños, Abelardo tuvo que admitir que la remisión de pecados era independiente de que el amor se haya prendido en sus corazones. Loofs remarca correctamente que la opinión de Abelardo no podía ser mantenida sin más cambios de los que él estaba dispuesto a aceptar. Se debe probablemente a este hecho el que algunas veces habla de Cristo como si Él hubiese llevado nuestros pecados, y de su muerte como un sacrificio por el pecado.

A diferencia de la doctrina de la expiación de Anselmo, esta teoría de Abelardo es completamente subjetiva. Lamentablemente, le falta aquella profundidad moral y coherencia interna que es tan característica de la opinión de Anselmo. Lo que tenemos en la teoría de Abelardo es lo que hoy en día se llama, la teoría Moral o Teoría de la Influencia Moral de la expiación. Esta procede sobre el falso

principio de que el amor es central y que es un atributo omnicontrolador en Dios, e ignora las demandas de su justicia y santidad. Además, no provee ninguna razón adecuada del por qué de los sufrimientos de Cristo. Si Dios podía haber perdonado los pecados sin demandar satisfacción, ¿por qué entregó a su Hijo a los amargos sufrimientos y a una muerte vergonzosa? ¿Acaso no fue ésta una dudosa revelación de amor, ya que Él pudo haber despertado el amor de los pecadores de muchas otras maneras? Esta teoría roba la significación redentora a los sufrimientos de Cristo, y lo reduce a un mero maestro moral, que influencia a los hombres a través de sus enseñanzas y de su ejemplo.

2.3. LA REACCION CONTRA ABELARDO DE BERNARDO DE CLARAVAL

Bernardo de Claraval criticó la teoría de Abelardo, pero no presentó la suya propia. Y tampoco aceptó la opinión de Anselmo. Reprendía a Abelardo, especialmente por su interpretación racionalista del cristianismo, y mantuvo que el ejemplo de Cristo nos hace tan poco santos, como el ejemplo de Adán nos hizo pecadores. Estuvo dispuesto a admitir la grandeza y la importancia del ejemplo del amor de Cristo, pero solamente como fundamentado en su obra redentora. En efecto, puede decirse que Bernardo tenía esto en común con Abelardo: enfatizó el amor de Cristo en su vida humana y en su pasión, pero veía en esto no sólo una revelación del amor de Dios, sino también la manifestación salvadora de la propia divinidad de Cristo. La teoría de Bernardo puede considerarse como la contraparte occidental de la doctrina de Ireneo y Atanasio, de que la encarnación era la entrada transformadora de Dios en la humanidad. Sin embargo, debe observarse que Bernardo no enfatizó el resultado físico de la encarnación, que trae vida e inmortalidad, sino su efecto psicológico que inspira una paciencia y un amor similar al de Cristo. Al mismo tiempo él no estuvo satisfecho con esta idea puramente subjetiva, sino que creía firmemente en una redención objetiva como la base para la subjetiva. El Padre no requería la muerte de su Hijo, sino que la aceptó como una oblación, y entonces sirve para redimirnos del pecado, de la muerte y del diablo, y para reconciliarnos con Dios.

2.4. OPINIONES SINCRETISTAS ACERCA DE LA EXPIACIÓN

En los escolásticos tales como Pedro Lombardo, Buenaventura y Tomás de Aquino, encontramos vestigios de la influencia tanto de Anselmo como de Abelardo. Ellos adoptan elementos de ambos, pero no tienen éxito en combinarlos en una unidad interna.

a. ***Pedro Lombardo.*** Éste toma como punto de partida los méritos de Cristo. Cristo por su vida piadosa mereció para sí mismo, glorificación y libertad del sufrimiento, y cuando entró en los sufrimientos y la muerte, lo hizo voluntariamente, no por Él mismo sino por los pecadores. De este modo ganó para ellos redención del pecado, del castigo, y del diablo, y, admisión al paraíso. Hasta aquí el hilo del pensamiento es Anselmiano. Pero cuando se pregunta, ¿cómo afecta la muerte de Cristo a esta liberación? La respuesta es que ella nos revela el amor de Dios. Mediante tan gran promesa de amor

hacia nosotros, nos mueve e inspira a amar a Dios, y así somos librados del pecado y hechos justos. Una vez libres del pecado, somos también librados del diablo.

b. ***Buenaventura***. Según él, lo que hizo necesaria la encarnación era la satisfacción requerida. Una simple criatura no estaba en la capacidad de hacer satisfacción por todo el género humano, y no era propio que una criatura de otro género sea tomada para tal propósito. Por lo tanto era necesario, que la persona que tenía que rendir satisfacción sea Dios y hombre a la vez. Esta satisfacción fue rendida por los méritos de Cristo, los cuales Él ganó actuando y sufriendo. Hacer satisfacción es pagar a Dios el honor debido, y esto se hace por los sufrimientos de Cristo como la manera más apropiada de aplacar a Dios. De este modo, tanto la justicia como la misericordia de Dios es demostrada. Sin embargo, con esta idea anselmiana se combinó la idea de Abelardo, es decir, que la pasión de Cristo fue la manera más adecuada, porque era la más apropiada para originar en el hombre un amor sensible a Dios. Desarrollando la idea de la relación de Cristo con la Iglesia, como aquella de la cabeza hacia los miembros del cuerpo, Buenaventura, mucho mejor que Anselmo, explica cómo las bendiciones de Cristo son transferidas a los creyentes.

c. ***Tomás de Aquino***. Él fue el más grande de los escolásticos. Absorbió los pensamientos de sus predecesores más completamente que ningún otro teólogo medieval. No es, pues, de sorprenderse que se encuentren en él vestigios de ideas tanto de Anselmo como de Abelardo, y que no haya unidad en su representación de la obra de Cristo.

Hay una representación que nos recuerda tanto de Ireneo como de Abelardo. La plenitud de toda gracia habita en la naturaleza humana de Cristo, y por razón de que Él es ahora la cabeza del género humano, su perfección y virtud se derrama a los miembros del cuerpo en tanto que ellos estén dispuestos a pertenecer a la cabeza. En tanto nuevo hombre, Cristo es el principio y la levadura de la nueva humanidad. La obra de la redención es, de este modo, considerada desde el punto de vista que hace de Cristo el maestro y modelo del género humano mediante sus enseñanzas, acciones y sufrimientos. Estos sufrimientos revelan en forma más particular el amor y despiertan un amor sensible en los corazones de los hombres.

Sin embargo, hay también en Aquino una línea de pensamiento más anselmiana, y ésta es generalmente seguida por la Iglesia Católico-romana. Aquino mantiene que la redención no fue absolutamente necesaria, puesto que Dios podría haber permitido que el género humano perezca en sus pecados; sin embargo, la considera como la más adecuada en razón de todos los atributos de Dios. Además él es de la opinión que Dios pudo haber redimido al género humano sin demandar ninguna satisfacción adecuada. Aquino admite que un juez humano no podía simplemente pasar por alto la violación de la ley, pero afirma que Dios sí lo podía en el caso de la humanidad pecaminosa, puesto que Él mismo es la fuente de justicia y también la parte injuriada en el caso bajo consideración. Dios mismo, por un acto de su voluntad, determinó lo que era correcto en este caso; y muy bien pudo remitir el pecado sin satisfacción, puesto que esto no habría hecho mal a nadie. Sin embargo, Dios escogió demandar una satisfacción, la cual hizo necesaria la encarnación del Hijo de

Dios, porque un mero hombre no podía expiar el pecado cometido contra el Dios infinito.

Los méritos de Cristo se extendieron a través de todo el tiempo de su existencia terrenal, de tal manera que cada acción de su vida contribuyó a la expiación por el pecado del hombre. Esto era realmente todo lo que era necesario para rendir satisfacción meritoria a Dios. Estrictamente hablando, la pasión y muerte de Cristo no eran necesarias. Sin embargo, habían razones de congruencia del por qué Dios quiso que la redención total sea realizada mediante la pasión y muerte de Cristo, a saber, que ello estaba en concordancia con su misericordia y justicia, y, al mismo tiempo, porque aseguraba el efecto más grande posible. La muerte de Cristo revela el gran amor de Dios y establece un ejemplo de obediencia, humildad, constancia, etc., no solamente libera del pecado, sino que también amerita gracia justificante y bendición eterna y ofrece un fuerte motivo para refrenarse del pecado.

La pasión de Cristo efectúa la salvación de los pecadores de cuatro maneras diferentes: (a) mereciendo las bendiciones de salvación, las cuales son transferidas a los pecadores; (b) Como una satisfacción superabundante agradable a Dios, cuyos beneficios son comunicados a los fieles en virtud de la unión mística, (c) Como un sacrificio voluntario con el cual Dios estuvo muy contento, y (d) redimiendo pecadores de la esclavitud del pecado y del castigo. Aunque el hombre fue reducido a esclavitud espiritual por el diablo éste no tenía derechos legítimos y por lo tanto no recibió el rescate. Sin embargo, aparte del bautismo y la penitencia, la satisfacción superabundante de Cristo no salva al hombre; y la razón de esto radica en la necesaria

«configuración» de los miembros a la Cabeza en el cuerpo místico de Jesucristo.

Aunque estas opiniones de Tomás de Aquino revelan una considerable similaridad a las de Anselmo, son inferiores en algunos aspectos y superiores en otros. Son inferiores en que no manifiestan la misma coherencia lógica y son capaces de basar la necesidad de la expiación en la naturaleza divina, haciéndola simplemente dependiente de la voluntad de Dios, quien podría haber escogido otra manera, e incluso pudo haber prescindido totalmente de la satisfacción. Este elemento de arbitrariedad en seguida llega a ser un puente hacia la teoría de la libre remisión de Duns Scoto. Las opiniones de Aquino son superiores, sin embargo, en abordar la idea de la satisfacción penal, es decir, de la satisfacción mediante el castigo; en su gran énfasis en los méritos de Cristo, lo cual anticipó las posteriores distinciones entre obediencia activa y pasiva; y en la introducción de la idea de la unión mística para explicar la transferencia de los méritos de Cristo a los creyentes.

2.5. LA EXPIACIÓN SEGÚN DUNS SCOTO

Mientras que Aquino representa la teología dominicana, que es la teología oficial de la Iglesia de Roma, Duns Scoto pude ser considerado como el fundador de la teología franciscana. Su trabajo es primariamente crítico y negativo. No escribió ninguna *Summa* como Aquino, pero incorporó sus opiniones sobre la obra expiatoria de Cristo en sus *Comentarios*, a las *Sentencias de Lombardo*. Podríamos proceder bajo el supuesto de que, donde no las corrige, comparte la opiniones de Lombardo. En este sen-

tido, es posible obtener una construcción algo más positiva de su opinión de la expiación, de la que de otra manera podría obtenerse. Él difiere de sus predecesores en algunos puntos importantes.

Él hace que la expiación misma, el carácter que asume, y del efecto que ella tiene, sea totalmente dependiente de la arbitraria voluntad de Dios. Afirma que no había necesidad inherente de rendir satisfacción. Ésta fue necesaria, solamente porque Dios así lo quiso, y fue un acto totalmente contingente. Además, sostiene que aun si se admitiera la necesidad de satisfacción, de ello no se seguiría que tenía que asumir la forma exacta que realmente asumió. No era necesario que el que la rindiese fuera Dios, o que fuera más grande que toda la creación. Un solo acto pío de Adán pudo haber servido para hacer expiación por su primer pecado. Nuevamente, él no considera que sea capaz de prueba el hecho de que la satisfacción tenía que ser rendida por un hombre. Dios pudo haber aceptado la obra de un ángel como suficiente expiación. Todo dependía de la voluntad arbitraria de Dios.

Sin embargo, Dios predestinó desde la eternidad la pasión de Cristo como el medio de salvación de los predestinados. Esta pasión tiene un valor peculiar y una eficacia especial sólo porque fue preordenada como el medio de salvación, y porque Dios estaba dispuesto a aceptarla como eficaz. Duns niega el valor infinito de los méritos de Cristo porque éstos eran méritos de la naturaleza humana, la cual es, después de todo, finita. Sin embargo, Dios por un acto de su voluntad determinó aceptarlos como suficientes. Un mérito que de ninguna manera es conmensurable con la deuda debida fue voluntariamente aceptado por Dios. Esta teoría es generalmente

llamada la «*Teoría de la Libre Remisión*»[15]; pero según Mackintosh (*Historic Theories of the Atonement, p. 110f*) debiera realmente ser llamada la *Teoría de la Aceptación* de la expiación.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Sigue a Anselmo la Iglesia Católico-romana en mantener la posición de la absoluta necesidad de la expiación? ¿Cómo explica Ud. el hecho de que Anselmo representa el honor de Dios en lugar de su justicia penal como el que demanda satisfacción? ¿Cuál era su concepción del pecado? ¿De dónde sacó la idea de que el pecado debía ser seguido del castigo o de satisfacción? ¿Como puede explicarse el que Anselmo centra su pensamiento exclusivamente en la muerte de Cristo? ¿Por qué algunas veces se llama a su teoría, la «Teoría Comercial»? ¿En qué sentido Abelardo consideraba necesaria la expiación? ¿Por qué su teoría es llamada subjetiva? ¿Es correcto hablar de las teorías subjetivas, como teorías de la expiación? ¿Da Abelardo una explicación suficiente para los sufrimientos y muerte de Jesucristo? ¿Cuál es la gran objeción contra la opinión de Duns Scoto? ¿Que queda

[15] El término Inglés aquí utilizado es «*Aceptilation Theory*», pero Aceptilation no tiene directo equivalente en Español. Se refiere al Derecho Romano, por el cual, se podía perdonar una deuda a alguien y declararlo no deudor sin la necesidad de haber pagado dicha deuda. N. del Tr.

de los méritos de Cristo en su opinión? ¿Cuál es la diferencia entre la *Libre Remisión* y la *Aceptación*? ¿En qué aspecto la opinión de Aquino marca un avance sobre la opinión de Anselmo?

BIBLIOGRAFÍA

Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp 117-148; Mozley, *The Doctine of the Atonement*, pp 125-140; Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, I, pp 147-328; Welch, *Anselm and His Work*, particularly pp 172-184; Otten, *A Manual of the History of Dogmas*, II pp 201-213; McGiffert, *A History of Christian Thought*,II, pp 185-305; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas* , II, pp 66-86; Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp 260-264; Thomasius, *Dogmengeschichte*, II, pp 95-115; Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp 514-521, 580-584; Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp 273-320; Sheldon, *History of Cristian Doctrine*, I, pp 361-370; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp 192-195; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp 216-228.

III. LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN EN EL PERIODO DE LA REFORMA

La doctrina de la expiación no constituyó uno de los temas de debate entre los reformadores y la Iglesia Católico-romana. Ambos consideraban la muerte de Cristo como satisfacción por el pecado, y como una satisfacción de valor infinito. Las diferencias tenían que ver primordialmente con la aplicación

subjetiva de la obra de Cristo. Sin embargo, hubo una diferencia de énfasis incluso en conexión con la doctrina de la expiación. Los reformadores avanzaron por líneas definidas en lo fundamental de acuerdo con Anselmo, aunque diferían de él en algunos detalles; mientras que la Iglesia Católico-romana reflejaba la incertidumbre e indeterminación de la era escolástica aun cuando en lo principal concordaba con Tomas de Aquino.

3.1. LOS REFORMADORES EDIFICARON SOBRE LA DOCTRINA DE ANSELMO

Hay un acuerdo sustancial entre los reformadores y Anselmo. Ambos afirman la naturaleza objetiva de la expiación y la consideran como necesaria. Difieren, sin embargo, en cuanto a la naturaleza de esta necesidad. Anselmo habla de ella como absoluta, mientras que algunos reformadores la consideran como relativa o hipotética. Hablando del requerimiento que el Mediador debiera ser Dios y hombre, Calvino dice: «Si se indaga en cuanto a la necesidad», (la misma pregunta de Anselmo), «de que dependía la salvación de la humanidad, ésta no fue la que es comúnmente llamada simple o absoluta, sino la que fluyó del decreto divino. Nuestro misericordiosísimo Dios determinó lo que era mejor para nosotros.» *Institución.II.12.1.* Sin embargo, todos los reformadores concuerdan en que la expiación mediante los sufrimientos y muerte de Cristo está muy en armonía con la sabiduría divina y que es altamente apropiada. Es pues, injusto decir que Calvino, al igual que Scoto, hace la expiación dependiente de la voluntad arbitraria de Dios.

Calvino no habla de que haya en Dios una vo-

luntad indeterminada, sino de una voluntad que es determinada por todo el complejo de sus atributos, y enfatiza debidamente el hecho de que la expiación realizada por Cristo satisface plenamente la justicia de Dios. Tal como la desarrollaron los reformadores, la doctrina de la expiación es, en varios puntos, superior a su forma anselmiana. Mientras que Anselmo considera el pecado primordialmente como una violación al honor de Dios, los reformadores lo entendían, ante todo, como transgresión de la ley de Dios y por lo tanto como culpa antes que como un insulto. Es más, mientras Anselmo ve la expiación mediante la muerte de Cristo como un superabundante don de Dios en vindicación de su honor, los reformadores la entienden como un sacrificio penal para satisfacer la justicia de Dios. De este modo la expiación es sacada de la esfera de derechos privados hacia la esfera de la ley pública. Esto significa que los reformadores, rechazaron también la alternativa anselmiana «satisfacción o castigo», y señalaron que la una no excluía a la otra, sino que la satisfacción rendida mediante el sacrificio de Cristo fue una satisfacción mediante el castigo. En otras palabras, los Reformadores enfatizaron el hecho de que los sufrimientos de Cristo fueron *penales* y *vicarios*.

Por otra parte, los reformadores fueron más allá de Anselmo en distinguir claramente entre la obediencia activa y pasiva en la obra mediatoria de Cristo, y, en reconocer a ambas como parte de la obra expiatoria de Cristo. El Dios-hombre satisfizo las demandas de la justicia divina, no solamente por sus sufrimientos y muerte, sino también por su obediencia a la ley en su aspecto federal. Su expiación no sólo consistió en reparar las transgresiones pasadas sino también en guardar la ley como la condición del pacto de obras. En tanto último Adán, Cristo hizo lo que el primer Adán no pudo hacer.

Finalmente, los reformadores superaron también a Anselmo en su concepción de la manera en que los méritos de Cristo son transferidos a los pecadores. En cuanto a esto, la opinión de Anselmo tenía un aspecto algo externo y comercial. Aquino avanzó sobre Anselmo en esto, enfatizando la significación de la unión mística como el medio para transferir las bendiciones de salvación, a aquellos que estaban en una viva relación con Jesucristo.

Sin embargo, Aquino no logró dar la debida importancia a la actividad receptora de la fe. Los reformadores compartían su opinión en lo que respecta a la gran importancia de la unión mística, pero además dirigieron la atención a aquel acto consciente del hombre, mediante el cual se apropia de la justicia de Cristo, el acto de fe. Fueron muy cuidadosos, sin embargo, de no representar la fe como la causa meritoria de la justificación.

3.2. LA CONCEPCIÓN SOCINIANA DE LA EXPIACIÓN

Socinio atacó fuertemente la doctrina de la expiación de los reformadores. Comenzó con el intento de quitar el fundamento mismo en la que se basaba esta doctrina, a saber, la idea de justicia en Dios tal como la entendieron Anselmo y los reformadores. Él negaba que haya en Dios tal justicia «que requiera absoluta e inexorablemente que el pecado sea castigado.» Aquella perpetua y constante justicia por la cual Dios se caracteriza es meramente su equidad moral y rectitud, en virtud de

que no hay ninguna depravación o iniquidad en alguna de sus obras. La justicia que es así llamada y la cual es opuesta a la misericordia no es un inmanente atributo de Dios, sino solamente el efecto de su voluntad. Esto mismo cuenta para la misericordia de Dios la cual es opuesta a la justicia. No es una interna cualidad en Dios, sino meramente un efecto de Su libre elección. Tal misericordia no le impide a Dios de castigar a alguien, ni tampoco tal justicia lo detiene de perdonar a quien le place, y aquello sin satisfacción de sus demandas.

El peso de la crítica de Socinio está en el sentido de que, es inconsistente combinar la gracia de Dios con los méritos de Cristo como la base del perdón y la reconciliación. Es posible mantener una de las dos cosas: o que Dios perdona libremente, o que Él perdona por causa de Cristo; pero no se puede mantener las dos, pues ellas son mutuamente excluyentes. De las dos alternativas Socinio escoge la primera, a saber, que Dios perdona libremente. Él también sostiene que, puesto que la culpa es personal, la sustitución en asuntos penales es imposible; y que, aunque fuera permisible, no se puede decir que Cristo llevó la exacta pena de la ley, puesto que esto significaría que Él murió tantas muertes eternas como pecadores hay. Es más, Cristo no sufrió una muerte sin fin, sino solamente un dolor finito. Además, Socinio mantiene que la idea de satisfacción e imputación se contradice a sí misma. Si Cristo rindió completa satisfacción, eso resuelve el problema liberando al mundo. Es inconsistente hacer que el goce de sus frutos dependa de la divina imputación y de la fe del hombre.

Socinio nunca se cansó de decir que el perdón de pecados es un acto de pura misericordia, simplemente sobre la base del arrepentimiento y obediencia. La únicas condiciones son, dolor por el pecado y un serio deseo de obedecer la ley. Él se dio cuenta, sin embargo, de que debía dar alguna explicación a la significación única de Jesús, cuya obra salvífica fue realmente excluida de su sistema. Afirmó que Cristo salva a los pecadores revelándoles el camino de fe y obediencia como camino de la vida eterna; dándoles un ejemplo de verdadera obediencia tanto en su vida como en su muerte, e inspirándoles a una vida similar; dándoles una concreta representación de obediencia en cuanto camino de vida, en una obediencia hasta la muerte seguida de la resurrección; y otorgando vida eterna, en virtud del poder recibido en su resurrección, a todos aquellos que se unen a El en fe. Dios dio poder a Cristo como premio por su obediencia. Esta teoría no establece ninguna conexión directa entre la muerte de Cristo y la salvación de los pecadores. La muerte de Cristo no expió nuestro pecado, ni tampoco movió a Dios a perdonar el pecado. El perdón de pecados depende exclusivamente de la misericordia de Dios. Pero como Cristo, inmediatamente después de su muerte, recibió el poder para otorgar vida eterna a los creyentes, Socinio considera posible mantener que esta muerte expió nuestros pecados.

La doctrina sociniana es, realmente, nada más que una mezcla de varias herejías condenadas por la iglesia primitiva; un reavivamiento del antiguo pelagianismo con su creencia en la bondad inherente y la capacidad espiritual del hombre. Es un reavivamiento de la antigua doctrina adopcionista que hacía de Cristo, en cuanto a su naturaleza humana, un Hijo de Dios por adopción. Es también, un reavivamiento de la «Teoría de la Influencia Moral»

de la expiación con su énfasis en la vida ejemplar de Cristo, y, de la doctrina de Scoto con su idea de una voluntad arbitraria en Dios. La doctrina sociniana encontró muy poco favor, incluso entre aquellos que se opusieron a la doctrina de sustitución penal de la expiación. Y esto no es sorprendente, en vista de que es completamente racionalista, es un mero juego abstracto de lógica humana que no hace justicia a los hechos revelados en la Palabra de Dios y experimentados en las vidas de los redimidos.

3.3. TEORÍA DE GROCIO ACERCA DE LA EXPIACIÓN

Esta teoría realmente representa un camino medio entre la doctrina de los reformadores y la teoría de Socinio. Grocio mismo, obviamente, no lo consideró así, pues intituló su obra, «*Defensa de la fe Católica Concerniente a la Satisfacción de Cristo contra Fausto Socinio de Siena*» Es la obra de un hábil jurista quien sobre la base del derecho romano, al que Socinio apeló, señala varios defectos en los argumentos de Socinio. Al mismo tiempo Grocio no logra refutar la crítica más importante de Socinio a la doctrina de los reformadores, a saber, que Cristo realmente no llevó ni podía llevar la pena de la ley impuesta a los pecadores. En efecto, el mismo Grocio abandonó aquella teoría y comenzó a hablar de una nueva teoría. Él sostiene que no hay cualidad dominante de justicia distributiva en Dios que demande que los requerimientos de la ley sean cumplidos en *cada detalle*, y que, en caso de transgresión, hace *completa satisfacción* mediante castigo imperativo. La ley con la que tiene que vérselas el pecador no es una copia de la justicia inherente de Dios, sino una ley positiva (en oposición a la ley natural), un producto de la voluntad divina, por la cual Dios no está obligado, de manera alguna, y la cual Él no puede alterar ni abrogar como le plazca. Tanto la ley misma como su pena pueden ser modificadas, hasta abolidas totalmente por el Soberano del universo

Aunque Dios ciertamente quiso que esta ley sea válida y obligatoria, se reservaba el derecho a *suavizarla* si lo juzgara que era lo mejor por alguna razón importante. Esta es la idea fundamental que Grocio aplica en su teoría de la expiación. En estricta justicia, el pecador merecía la muerte y la muerte eterna, pero ya que en la realidad la sentencia no es estrictamente ejecutada, los creyentes están libres de condenación. Hay una suavización de la ley, es decir, se prescinde de la pena sin estricta satisfacción. A la verdad, Grocio habla de Cristo como quien rinde satisfacción, pero ésta no debe ser entendida en el sentido estricto de un equivalente exacto de la pena que merecía el hombre. Es sólo un equivalente nominal, algo que Dios está contento de aceptar como tal. Grocio dice: «Este acto del Padre, en cuanto se relaciona con la ley, es *mitigación*, pero en cuanto se relaciona con lo criminal es *remisión*.» De acuerdo a la doctrina de los reformadores existe tal mitigación de parte del Juez Supremo en la adopción del principio de la sustitución vicaria, pero no en la sustitución que se hace; esta es *real* y no un mero equivalente *nominal*. Grocio extiende el principio a ambas. Los sufrimientos de Cristo no fueron solamente un equivalente nominal de los sufrimientos a causa de la género humano. Grocio niega que su teoría sea una teoría de *la libre remisión*,

pues aquella, según él, denota un acto por el cual un acreedor, sin compensación de ninguna clase, remite absolutamente una deuda.

Pero, a este punto surge la pregunta ¿por qué Dios simplemente no abrogó la ley, ya que el hacerlo estaba dentro de su poder? ¿Por qué es necesario que Cristo debiera sufrir? ¿Por qué la pena no fue remitida por completo? Grocio responde que Dios como Gobernador del universo tenía que mantener el orden en su gran reino. No hubiese sido seguro para Él remitir sin revelar, en alguna manera, la naturaleza inviolable de la ley y su santa indignación contra el pecado. Shedd dice: «Los sufrimientos y muerte del Hijo de Dios son una exhibición ejemplar del odio de Dios hacia el mal moral, en relación con el cual, es más seguro y prudente remitir la pena, la que hasta donde a los atributos de Dios corresponde, podría haber sido remitida sin aquellos.» Por lo tanto la necesidad de la expiación está basada en los intereses del gobierno moral del universo, de ahí que esta teoría se llame la «Teoría Gubernamental de la Expiación.»

Por un lado, la teoría de Grocio muestra ciertas tendencias hacia la doctrina de los reformadores. Por lo menos tiene cierta apariencia de enseñar una expiación objetiva, y mantiene que la expiación fue necesaria para salvaguardar el gobierno moral del universo, la cual es una consideración que ocupa un lugar secundario en la doctrina de los reformadores. Por otro lado, la teoría de Grocio tiene afinidad con la teoría Sociniana. Basándose en la naturaleza y atributos de Dios, ambas teorías niegan el requerimiento de la satisfacción que Cristo rindió; niegan también que ésta sea el equivalente pleno de la pena por el pecado. Según Grocio, es perfectamente

evidente que la muerte de Cristo es meramente ejemplar y de ninguna manera retributiva, mientras que los reformadores afirman ambas cosas. Finalmente, según esta teoría los sufrimientos de Cristo meramente sirven al propósito de impedir pecados futuros y, realmente, no hacen expiación por los pecados pasados.

3.4. LA OPINIÓN ARMINIANA DE LA EXPIACIÓN

Esta tomó forma después que Grocio había publicado su obra, y los dos teólogos más activos en su elaboración fueron Curcellao y Limborch. Estos no adoptaron el esquema de Grocio, aunque se unieron a él en el intento de navegar entre la Escila de los Socinanos y el Caribdis de la doctrina de la Iglesia. En concordancia con los reformadores, los arminianos basaban la necesidad de la expiación en la naturaleza divina, antes que en los intereses del orden moral, aunque les faltó desarrollar la idea con consistencia lógica.

Es bastante característico de la opinión arminiana el representar la muerte de Cristo como *una ofrenda sacrificial*, pero al mismo tiempo, mantener que este sacrificio no debe considerarse como el pago de la deuda, ni tampoco como completa satisfacción de la justicia. Es, más bien, algo concomitante o una *conditio sine qua non* del perdón de los pecados. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, Dios juzga adecuado relacionar la manifestación de su gracia perdonadora con la previa muerte de un sacrificio. Los sufrimientos y la muerte de Cristo son considerados como penales y judiciales, y por lo tanto tienen la naturaleza de castigo. Sin embargo, esto no significa que Él sufrió lo que el hombre

merecía sufrir, sino que significa que sólo por orden divino, su muerte sacrificial tomó el lugar de una pena, y como tal tenía el efecto de reconciliar a Dios con el hombre y procurar el perdón de los pecados. Esto significa que la muerte de Cristo no se considera como una pena sustitutoria, la cual es un estricto equivalente (que es la opinión de los reformadores), sino como una sustitución por una pena la cual puede ser inferior en mérito. Se habla de la muerte de Cristo como una satisfacción *benevolente*. En este punto hay mucha coincidencia entre Grocio y los arminianos.

Ellos tienen varias objeciones a la doctrina de la expiación oficialmente adoptada, y las más importantes de éstas pueden ponerse en los siguientes términos: (a) Cristo no sufrió la pena total por el pecado, puesto que no sufrió la muerte eterna, sea en tiempo o grado. No hubo sufrimiento eterno en su caso, ni tampoco hubo desesperación absoluta. (b) Si Cristo expió *completamente* el pecado, la gracia divina no tiene nada que cumplir. Si la justicia está satisfecha, la remisión del pecado no puede ser más un asunto de divina compasión. Y (c) Si Cristo rindió plena satisfacción, Dios no tiene el derecho de demandar fe y obediencia, ni castigar al pecador si es que fracasa en obedecer, porque es injusto ejecutar doble castigo por el mismo pecado.

Además, ellos consideran la expiación de Cristo como general o universal, lo cual significa que Él «hizo un expiación por los pecados del género humano en general, y por cada individuo en particular.» Dios envió a Cristo al mundo, y Cristo se ofreció a sí mismo voluntariamente con el propósito de salvar a cada individuo del género humano. Pero aunque la expiación

es universal en la intención divina, no es universalmente efectiva, puesto que muchos se pierden. Este fracaso parcial, es atribuido a la obstinación del pecador al rehusar la expiación ofrecida y al frustrar la intención divina. La aplicación efectiva de la expiación depende, últimamente, en la voluntad del pecador, la cual puede y en muchos casos frustra el propósito mismo de Dios.

En oposición a este error arminiano, el Sínodo de Dort tomó la posición de que, la expiación de Cristo, aunque completamente suficiente para la salvación de todos los hombres, era, sin embargo, provista solamente para aquellos en quien es efectivamente aplicada, en otras palabras, para los elegidos. Además, mantenían que la aplicación eficaz de la expiación, últimamente, no depende de la decisión del pecador, sino de la determinación divina para ejercer gracia especial. Por el poder del Espíritu Santo la expiación de Cristo se hace efectiva en los corazones y vidas de todos aquellos por quienes Cristo derramó su sangre. Todos ellos son salvados, y deben su salvación exclusivamente a la gracia de Dios.

3.5. LA CONTEMPORIZACIÓN DE LA ESCUELA DE SAUMUR

La Escuela de Saumur representa un intento de suavizar el calvinismo riguroso del Sínodo de Dort, y, al mismo tiempo de evitar el error del arminianismo. Esto se ve especialmente en la obra de Amyraldo, quien denodadamente enseñó un universalismo hipotético que, en realidad, era una especie de expiación universal. Por un decreto antecedente Dios quiso que todos los hombres debieran ser salvos bajo la condición del arrepentimiento y fe en Jesucris-

to. Por lo tanto Él envió a Cristo al mundo para morir por todos los hombres. Pero en vista de que por sí mismo nadie se arrepentiría y creería, Dios por un decreto subsecuente eligió a algunos como los objetos de la operación salvífica de su gracia. Estos y solamente estos son realmente salvos.

El resultado de esta contemporización demostró que era una posición insostenible. Algunos de los seguidores de esta escuela enfatizaban el primer decreto y la oferta universal de salvación basada en éste, y así acabaron cayendo en el terreno arminiano. Otros enfatizaban el segundo decreto y la necesidad de la gracia eficaz, retornando así a la posición calvinista. Las opiniones de la Escuela de Saumur fueron, prácticamente, compartidas por Davenant, Calamy, y especialmente por Richard Baxter, en Inglaterra. Las opiniones peculiares de esta escuela dieron ocasión para la elaboración de la *Fórmula Helvética de Consenso* por Turretin y Heidegger, en la cual se combaten estas opiniones.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Estuvieron de acuerdo los reformadores con Anselmo en cuanto a la absoluta necesidad de la expiación? ¿Cuál fue la opinión de Calvino en este punto? ¿Están de acuerdo con él los teólogos reformados del siglo XVII? ¿Basan ellos la necesidad de la expiación en el honor o en la justicia de Dios?

¿Estaban de acuerdo los teólogos luteranos y los teólogos reformados en cuanto al alcance de la expiación? ¿Están ellos de acuerdo en cuanto a la obediencia activa de Cristo? ¿Qué crítica tiene Ud. al sistema sociniano? ¿Consideraba Socinio a Cristo como sacerdote durante su vida terrenal? ¿En qué sentido consideraba él la muerte de Cristo como el medio de redención? ¿Cómo buscaba Grocio escapar de la posición sociniana? ¿Qué crítica tendría Ud. a la teoría gubernamental? ¿Implica el universalismo de los arminianos que la muerte de Cristo es universalmente eficaz? ¿Por qué insistió el Sínodo de Dort sobre la naturaleza limitada de la expiación? ¿En base a qué negaba Piscator que la obediencia activa de Cristo era parte de su satisfacción? ¿Dónde radica la debilidad de la posición de Amyraldo?

BIBLIOGRAFÍA

Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, I, pp 353-444; II, pp 1-120; Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp 149-187; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp 141-158; Cunningham, *Historical Theology*, II, pp 237-370; Seeberg, *Manual de las Historia de las Doctrinas*, cf. Indice; Shedd, *History of Christian Doctrines*, II, pp 348-386; Sheldon, *History of Christian Doctrines*, II, 138-152; Fisher, *History of Christian Doctrines*, pp 317-325; 337-346; Orr, *Progreso del Dogma*, Cf. Indice.

IV. LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN DESPUÉS DE LA REFORMA

4.1. LA CONTROVERSIA MARROW EN ESCOCIA

Una controversia interesante surgió en Escocia a principios del siglo XVIII. El neonomismo, muy preponderante en Inglaterra en el Siglo XVII, hizo también su aparición en Escocia. El nombre se debe al hecho de que, prácticamente, convirtió el evangelio en una nueva ley. Según este punto de vista, Cristo hizo expiación por todos los hombres en el sentido que hizo posible la salvación para todos, poniendo así a todos en el estado de salvables. Cristo cumplió todas las condiciones del pacto de obras, y por medio de ello abrogó la vieja ley de ese pacto, de tal manera que su obra puede ser llamada nuestra *justicia legal*. Habiendo cumplido todas las condiciones del pacto de obras, luego introdujo una nueva ley, la ley del Evangelio, la cual requiere fe y conversión. Estas constituyen la *justicia evangélica* del creyente, la cual por muy imperfecta que sea, es la base de la justificación antes que la justicia de Cristo imputada al creyente. De este modo el pacto de gracia se cambió en pacto de obras. Esto es simplemente arminianismo bajo un nuevo nombre.

La posición neonomista fue resistida por medio de la obra denominada «*La Médula de la Divinidad Moderna*» (*The Marrow of Modern Divinity*) de Fisher, publicada en 1645. Cuando el neonomismo apareció en Escocia, esta obra se publicó allí bajo auspicios de James Hogg en 1718 y encontró ardientes admiradores en Thomas Boston y los dos Erskines. Estos hombres, juntos con Hogg, fueron llamados los

Médula (*the Marrow-men*), y con el transcurso de tiempo fueron acusados de enseñar antinomismo (lo cual no era verdad, pues ellos eran anti-neonomistas), y también de patrocinar la doctrina de la expiación y del perdón universales. Aunque esta acusación no era justa, debe decirse que su deseo de establecer firmemente la garantía de la oferta universal de salvación, les llevó a utilizar lenguaje dudoso, por el cual ellos se expusieron a dicha acusación. Ellos, de todo corazón, asumieron el sano principio calvinista de que Cristo murió en cumplimiento del pacto de redención, para asegurar la salvación de los elegidos. Pero, al mismo tiempo, insistieron sobre una referencia general a la expiación. Decían que, aunque Cristo no murió por todos, es decir, para salvar a todos, sin embargo Él se ofrece a todos, estaba muerto por todos, si sólo lo recibían. El amor dadivoso de Dios hizo un regalo de Cristo y de los beneficios de la redención a todos los hombres, para ser recibidos bajo la condición de fe. Esta es la base para la oferta universal de la salvación. Al mismo tiempo, solamente los elegidos son el objeto del amor electivo de Dios, y sólo ellos obtienen la salvación. Esta posición fue condenada en 1720 lo cual dio lugar a su separación en 1733.

4.2. LA EXPIACIÓN SEGÚN SCHLEIERMACHER Y RITSCHL

a. ***Schleiermacher***. En él nos encontramos con una nueva línea de pensamiento. Rechaza totalmente la doctrina de la satisfacción penal. Su obra constructiva sobre la doctrina de la expiación revela muy poco parecido a teorías anteriores, excepto que, cuando

mora en los sufrimientos compasivos de Cristo y su efecto en los hombres, nos recuerda la opinión de Abelardo. Su línea fundamental de pensamiento puede decirse que hace eco de algún modo de los pensamientos de aquellos primeros Padres de la Iglesia, quienes enfatizaban la encarnación como el gran acto redentor de Cristo, aunque ciertamente ellos no compartieron las nociones panteístas de Schleiermacher. Bajo la influencia de Hegel, se rejuveneció la idea de que la encarnación era el hecho central de la redención, la cual fue adoptada por Schleiermacher, aunque con un énfasis un poco diferente.

Schleiermacher considera a Cristo como el hombre arquetipo, el prototipo perfecto de humanidad, cuya singularidad consistía en el hecho de que poseía un sentido perfecto y continuo de unión con Dios, y también llevó a cabo plenamente el destino del hombre en su carácter de perfección sin pecado. Él era el segundo Adán, como el primero, verdaderamente hombre, pero puesto en circunstancias más favorables y permaneciendo perfecto y en obediencia sin pecado. Él fue la Cabeza espiritual de la humanidad, capaz de animar y sustentar la vida superior de toda la humanidad, el hombre perfectamente religioso y la fuente de verdadera religión, en quien, mediante fe viva, otros pueden también llegar a ser perfectamente religiosos. Esta dignidad trascendente encuentra su explicación en una presencia peculiar de Dios en Él. Cristo entró en la vida de la humanidad como una nueva levadura, haciendo de los que se contactan con Él receptores de cosas superiores y comunicándoles una experiencia interior de conciencia de Dios similar a la de él mismo. Su actividad es de un tipo creativo, una influencia inspiradora y dadora de vida de espíritu a espíri-

tu. Sus sufrimientos y muerte voluntarios sirvieron para revelar su amor hacia el género humano y la devoción a su misión, y para intensificar la influencia que Él ejerce en las almas que estaban previamente alienadas de Dios. Esta posición es llamada la «Teoría Mística» de la expiación. Es completamente subjetiva y por lo tanto, estrictamente hablando, no es ninguna teoría de la expiación. No toma en cuenta la culpa del pecado, sino que sólo busca explicar cómo el hombre es liberado de su corrupción, la cual, en su teoría, de ninguna manera es pecado. Tampoco logra explicar cómo fueron salvados los santos del Antiguo Testamento.

b. ***Ritschl.*** La influencia de Ritschl en la teología moderna sólo es segunda después de la de Schleiermacher, y es aún fuerte en el pensamiento teológico de la actualidad. Ritschl ve a Cristo como un hombre que para nosotros tiene el valor de un Dios y a quien puede atribuírsele Deidad en razón de su obra. Él niega el hecho, e incluso, la posibilidad de una expiación vicaria, declara que la reconciliación consiste exclusivamente en el cambio de actitud del pecador hacia Dios, y mantiene que la obra de redención pertenece primariamente a una comunidad, y sólo secundariamente a los individuos en tanto y en cuanto ellos llegan a ser miembros de la comunidad redimida, y de este modo participar de sus beneficios.

Según Ritschl Cristo obró la redención como el portador de la perfecta y final revelación de Dios, y como el fundador y sustentador de la comunidad cristiana—el Reino de Dios. Él fundó la comunidad cristiana mediante el vivir su vida en perfecta confianza y obediencia, y mediante la exhibición de las mismas cualidades cuando la fidelidad a su voca-

ción hizo necesario que Él soportara sufrimiento y muerte. Sin embargo, esta muerte no tenía ninguna significación como propiciación por el pecado. Su valor radica en el hecho de que es un poder que continúa despertando fe constante en el amor de Dios, un espíritu de obediencia hasta la muerte, y un sentido de victoria sobre el mundo. Con todo, Dios perdona el pecado sobre la base de la obra de Cristo, en la fundación del Reino y por causa del Reino. Por lo tanto, a diferencia de la «Teoría de la Influencia Moral» Ritschl propone una base objetiva para el perdón del pecado. Algunas veces parece considerar a Cristo meramente como un ejemplar, pero esto es sólo aparente. El encuentra la influencia de Cristo primariamente a través del espíritu y la vida colectivos que pasa del Señor a la comunidad que Él fundó.

4.3. ALGUNAS DE LAS MÁS RECIENTES TEORÍAS ACERCA DE LA EXPIACIÓN

En los países de habla inglesa nos encontramos con reproducciones de las teorías más típicas consideradas en lo que precede, aunque con algunas variaciones. Las que siguen son las más importantes.

a. ***La Teoría Gubernamental en la Teología de la Nueva Inglaterra***. La historia de la teología de Nueva Inglaterra, revela una tendencia descendente en la doctrina de la expiación. Al principio, la doctrina penal sustitutoria de la expiación encontró un suelo compatible allí. Pero ya en 1650 William Pynchon, un prominente laico, atacó la doctrina de que Cristo sufrió los tormentos reales de los perdidos, y la doctrina de la imputación que se

fundaba en los sufrimientos de Cristo. A Pynchon le respondió Norton[16] en 1653.

Bellamy introdujo lo que más tarde se conoció como la «Teología de la expiación de Nueva Inglaterra», que en esencia, fue simplemente una reproducción de la «Teoría Gubernamental» de Grocio. Bellamy también negó la expiación limitada y afirmó que su designio es universal. Hopkins concordaba con él, y mantenía que Cristo no sufrió la pena exacta por el pecado, sino algo que fue sustituido por ella. Además, generalmente se negaba que Cristo mereciera algo mediante su obediencia activa; se consideraba que sólo los sufrimientos de Cristo tenían significación redentora. La «Teoría Gubernamental» llegó a ser la opinión dominante acerca de la expiación en la teología de Nueva Inglaterra.

Emmons intentó mejorarla mediante la introducción de un elemento moral. Enfatizó el hecho de que el gobierno de Dios es un gobierno moral, motivado por el amor. Y Horace Bushnell fue aún más lejos, mediante la introducción de la «Teoría de la Influencia Moral.»

b. ***Diferentes tipos de la Teoría de la Influencia Moral***

(1) ***Bushnell***. Horace Bushnell rechazó ambas teorías, la penal y la gubernamental, pero consideraba

[16] Berkhof alude aquí a John Norton, de procedencia inglesa, quien abrazó el puritanismo en 1,635 y luego emigró a los Estados Unidos. E Tribunal del Estado de Massachusets le pidió que refutara el escrito «Mysterious Price of our Redemption» (el Precio Misterioso de nuestra Redención) de William Pynchon. Con este motivo, Norton escribió su «Discussion of that Great Point in Divinity, the Sufferings of Christ» (Discusión de aquél gran tema en la Divinidad: los Sufrimientos de Cristo» en 1653. Véase, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, edited by Samuel Macauley Jakson. Funk and Wangnalis Company, New York, USA, 1910, p. 194. N. del Tr.

a la primera como superior a la segunda, puesto que ésta no pierde de vista la justicia de Dios. No entiende por qué un espectáculo que revela el aborrecimiento de Dios hacia el pecado puede jamás resultar en el perdón de pecados. Pero él se opone a estas dos teorías por ser muy legales y externas, y por que no hacen justicia al elemento ético de la expiación. En su *Vicarious Sacrifice* (*Sacrificio Vicario*) rechaza la idea de que Dios tiene que ser propiciado, y sostiene que el único requerimiento es que el hombre debe reconciliarse con Dios y manifestar un nuevo espíritu de amor y obediencia. Dios mismo vino en Cristo para salvar al hombre y aun sufrió en el Hijo de su Amor. Cristo vino para conducir al hombre al arrepentimiento y de este modo reconciliarlo con Dios. Para hacer esto, Cristo tenía que revelar a Dios hacia hombre para ganar un nuevo poder sobre él, por el cual El podía sacarlo del pecado. Así que Cristo vino a la tierra y realmente entró en la suerte del hombre, sufrió por la oposición y pecado del hombre, le sirvió en todo sentido, sanó sus enfermedades, tuvo simpatizó con él en su problemas y de esa manera reveló a Dios, en toda su santidad y amor sufriente, hacia el hombre. Al hacer esto Cristo venció la oposición del hombre y ganó su amor. Ésta fue la expiación. Cristo no sólo es el ejemplar para el hombre, sino también un poder de rectitud en la vida del hombre.

Más tarde Bushnell recibió nueva luz, y entonces entendió que era necesario que se haga una propiciación ante Dios. Consecuentemente, en su «*Forgiveness and Law*» (el Perdón y la Ley) se retractó de la última parte de su publicación, y la sustituyó por la idea de la auto-propiciación mediante el autosacrifico. Estableció el principio de que, ni Dios ni el hombre pueden perdonar a un pecador, hasta que Dios haya tratado de hacerle bien y haya sido repulsado por el hombre. Cuando el hombre contempla el perdón del que le ha hecho un mal, siente un resentimiento que le impide, pero puede vencer este resentimiento sacrificando algo o sufriendo por el culpable. Así pues, Dios mediante su auto-sacrificio venció su resentimiento para perdonar, y de este modo hizo expiación objetiva. Evidentemente Bushnell no se dio cuenta que hizo a Dios inferior a un hombre bueno, quien con frecuencia perdona libremente y con mucho gusto sin recurrir a tales métodos inusuales.

(2) ***Frederick Denison Maurice***. Toma como punto de partida, en verdadero modo alejandrino, a Cristo como Logos, y lo considera como el arquetipo y raíz de la humanidad. Como tal, Cristo se encuentra en una relación única y original con el género humano– un eterno segundo Adán. En la encarnación Él llega a ser el Mediador entre Dios y el hombre, llevando al hombre a una unión con Dios a través de la comunión con Si mismo. Él no es un sustituto de, sino el representante del género humano. Sus sufrimientos y sacrifico son aquellos que la humanidad debe a Dios, de la cual Él es raíz y cabeza, y son aceptados por Dios como perfecta satisfacción. De este modo, en Cristo todos los hombres son redimidos independientemente de su fe, y ellos solamente necesitan ser conducidos a ser conscientes de su redención. La base de esta teoría es la unión real de Cristo con la humanidad. Se la puede llamar una «Teoría de la Influencia Moral» en razón de que coge la ofrenda de obediencia de Cristo como un ejemplo que debemos seguir. Evidentemente la opinión de Maurice está emparentada con la idea de Schleiermacher.

(3) ***John MacLeod Campbell***. La teoría de Campbell es descrita, algunas veces, como la teoría del arrepentimiento vicario. Campbell examinó la doctrina de la expiación tal como era enseñada por John Owen y Jonathan Edwards, y tenía un gran respeto por este tipo de teología. Sin embargo, consideró defectuosa la opinión de éstos en cuanto a la expiación, por ser muy legal y no reflejar suficientemente el amor de Dios. Campbell encuentra el indicio de una verdadera teoría de la expiación en la admisión de Edwards, de que un perfecto arrepentimiento habría servido como expiación, si es que el hombre hubiera sido capaz de un arrepentimiento adecuado. Él sostiene que Cristo ofreció a Dios, a favor de la humanidad, el arrepentimiento requerido, y habiendo hecho esto cumplió las condiciones para el perdón. La obra de Cristo realmente consistió en la confesión vicaria de los pecados a favor del hombre. La pregunta natural que surge es, ¿cómo se relaciona la muerte de Cristo con la confesión vicaria? Mediante sus sufrimientos y muerte Cristo entró, bondadosamente, en la condenación del pecado por el Padre, demostró la atrocidad del pecado, y condenó el pecado, y esto fue visto por el Padre como una perfecta confesión por nuestros pecados. Esta condenación del pecado tiene el propósito de producir en el hombre la santidad que Dios demanda de la humanidad pecadora. El gran problema con esta teoría es que no tiene base bíblica de ninguna clase, y que es difícil de concebir el arrepentimiento vicario de un ser sin pecado. Además, lamentablemente es insuficiente en su concepción de la gravedad del pecado.

c. ***La Teoría Mística de la Expiación***. Hay otra teoría que es popular en algunos círculos, a saber,

la teoría mística que fue primero enseñada por Schleiermacher. Bruce habla de ella en su posterior desarrollo como la «teoría de la redención por muestra». Se la conoce también como la «*Teoría Irvingniana*» o la «*Teoría de la Extirpación Gradual de la Depravación*».

Concluimos nuestro resumen llamando la atención a las opiniones de Edward Irving, el gran predicador Inglés y contemporáneo de Thomas Chalmers. Según Irving, Cristo asumió naturaleza humana como era la de Adán después de la caída, es decir, naturaleza humana con su corrupción innata y predisposición para el mal moral. Pero mediante el poder del Espíritu Santo, o de su naturaleza divina, El fue capaz de impedir que esta naturaleza corrupta se manifestara a sí misma en algún pecado real o personal; la purificó gradualmente a través de sus sufrimientos, extirpando completamente la depravación original mediante su muerte, y así la reunió a Dios. Esta purificación de la naturaleza humana en Jesucristo constituye su expiación. Consecuentemente, los hombres son salvos, no por alguna propiciación objetiva, sino por llegar a ser partícipes de la nueva humanidad de Cristo mediante la fe.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cómo se expusieron los *marrow-men* a la acusación de universalismo? ¿Es correcto decir que Cristo está muerto por todos los hombres, o que está disponible para todos? ¿Que tipo de teoría abogó Schleiermacher? ¿Concibió el pecado como una realidad? ¿Tiene alguna teoría de la expiación un lugar lógico en su sistema? ¿hace más justicia a la doctrina de la expiación la teología de Ritschl? ¿Hacen éstas teorías justicia a la muerte de Cristo en la obra de la redención? ¿Fue Jonathan Edwards de alguna manera responsable por la introducción de la «Teoría Gubernamental» en Nueva Inglaterra? ¿Qué ventaja tiene su teoría sobre las teorías de Influencia Moral? ¿Estrictamente hablando, por qué es incorrecto llamar a éstas últimas, teorías de la expiación? ¿Por qué son estas teorías mucho más populares que la teoría de la expiación vicaria? ¿Hace justicia a la santidad de Cristo la teoría de Irving? ¿La enseñan aún sus seguidores en su forma original?

BIBLIOGRAFÍA

Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, II, 225-259, 329-370, 387-414; Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp 309-326; Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp 207-258; Crawford, *The Atonement*, pp 297-381; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp 353-362; Orr, *El Progreso del Dogma*, pp cf. Indice; Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp 411-413, 437-445, 477-479; Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp 165-201; Park, *The Atonement (In New England Theology)*

LA DOCTRINA DE LA APLICACIÓN Y APROPIACIÓN DE LA GRACIA DIVINA

I. LA SOTERIOLOGÍA DEL PERIODO PATRÍSTICO

Es natural pasar de la doctrina de la expiación, o doctrina de la redención objetiva a través de Cristo, a la discusión del método en que los creyentes obtienen participación en sus beneficios, o la aplicación subjetiva de los méritos de Cristo mediante la operación del Espíritu Santo.

1.1. LA SOTERIOLOGÍA DE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

No sería razonable buscar en los Padres más antiguos de la Iglesia una opinión común, definitiva, bien integrada y completamente desarrollada de la aplicación la obra de la redención. Naturalmente, sus descripciones son un tanto indefinidas, imperfectas e incompletas, y, algunas veces, hasta erróneas, pues se contradicen a sí mismas. Kahnis dice: «Permanece como un hecho cierto, un hecho que no conoce excepciones y reconocido por todos

aquellos eruditos en la materia, que todos los Padres pre-agustinianos enseñaron que, en la apropiación de la salvación, hay un trabajo conjunto de la libertad y la gracia.»

En armonía con la enseñanza del Nuevo Testamento de que el hombre obtiene las bendiciones de la salvación por «arrepentimiento para con Dios y fe en nuestro Señor Jesucristo», los Primeros Padres de la Iglesia enfatizaron estos requerimientos. Sin embargo, esto no significa que ellos, de una vez, tenían una completa y correcta concepción de la fe y el arrepentimiento. La fe era considerada, generalmente, como el instrumento sobresaliente para la recepción de los méritos de Cristo, y, fue comúnmente llamada el único medio de salvación. Se entendía que consistía en el verdadero conocimiento de Dios, confianza en Él y un compromiso personal con Él; y se entendía también que la fe tenía como su objeto especial a Jesucristo y su sangre expiatoria. Esta fe, y no las obras de la ley, era considerada como el medio de la justificación. Estas ideas son repetidamente expresadas por los Padres apostólicos, y re-aparecen en los apologistas juntamente con la idea de que, el nuevo conocimiento de la sabiduría revelada por el Logos tiene una significación salvadora.

Los Padres posteriores, tales como Ireneo y Orígenes, comparten la idea de que el hombre puede salvarse por la fe, mientras que los Padres latinos como Tertuliano, Cipriano y Ambrosio aún los superan en su énfasis sobre la corrupción total del hombre y la necesidad de la justificación por la fe.

Sin embargo, no se puede decir que en el pensamiento de los tres primeros siglos surgió una clara concepción de la fe. En su énfasis sobre la fe, los

Padres de la Iglesia, en gran medida, repitieron lo que encontraron en la Biblia. No es totalmente claro que es lo que realmente querían decir cuando hablaban de la fe. La idea preponderante parece ser aquella de un mero asentimiento intelectual de la verdad, pero en algunos casos incluye la idea de auto-entrega. Sin embargo, generalmente, esta idea está destituida de una plena y rica concepción de fe como confianza salvífica en Jesucristo. Los Padres alejandrinos, algunas veces, contrastan fe y conocimiento, describiendo la fe como la etapa inicial, la aceptación de la verdad de manera general, y el conocimiento como la etapa más perfecta en la cual sus relaciones e implicaciones son entendidas más plenamente.

Además, a pesar de su énfasis en la gracia de Dios y en la fe como el órgano de apropiación de la salvación, los Primeros Padres de la Iglesia, revelan un moralismo que no está en armonía con la doctrina paulina de la salvación. Frecuentemente, describen el Evangelio como una nueva ley (*nova lex*). La fe y el arrepentimiento, algunas veces, son descritos como que simplemente dependientes de la voluntad del hombre. A veces dan a entender que la salvación depende de la gracia de Dios, pero otras veces la hacen depender de la cooperación voluntaria del hombre.

Junto a la fe, el arrepentimiento fue también considerado como condición preliminar de la salvación. Tal como se encuentra en los Primeros Padres de la Iglesia, hay cierta duda en cuanto al significado exacto del término «arrepentimiento.» Es incierto si ellos lo concebían simplemente como un acto o condición de la mente, o si lo consideraban como algo que incluía una corrección de la vida. Al mismo

tiempo, es bastante evidente, que cuando ellos hablaban en el primer sentido, dieron gran importancia a sus manifestaciones externas en obras de penitencia. Se considera, incluso, como si estas obras tuvieran un valor expiatorio en expiar los pecados cometidos después del bautismo. Hay una tendencia de enfatizar la necesidad de buenas obras, especialmente obras de auto-negación, tales como dar limosnas con liberalidad, abstinencia del matrimonio, etc.

Hay también la tendencia de dar un mérito especial a estas obras, de equipararlas con la fe, como un medio de asegurar el favor divino. El punto de vista que se toma acerca de las buenas obras es legal antes que evangélico. Esta perversión moralista del Nuevo Testamento encuentra su explicación en la natural auto-rectitud del corazón humano y abrió la portada a través de la cual el legalismo judaizante entró en la Iglesia.

Existe otro aspecto que merece notarse. Los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos ya revelan una tendencia inicial hacia el ceremonialismo. La idea de que el bautismo acarrea el perdón de pecados previos y que el perdón de los pecados cometidos después del bautismo puede obtenerse mediante penitencia, es bastante predominante entre ellos. Además, el pensamiento de que las buenas obras de algunos y especialmente los sufrimientos de los mártires pueden servir para expiar los pecados de otros, gradualmente iba ganando terreno. Hacia el final de este período se atribuyó un valor excesivo a las intercesiones de confesores y mártires, aunque algunos de la Padres de la Iglesia desalentaron esta idea. Sohm encuentra la explicación de esta desviación de las enseñanzas de la Escritura en el hecho de que «el hombre natural nace Católico.» Fue

inevitable que en el transcurso del tiempo estos dos tipos de pensamiento fundamentalmente diferentes entraran en conflicto.

1.2. LA SOTERIOLOGÍA DE LOS SIGLOS RESTANTES DEL PERIODO PATRÍSTICO

Mucho más que ninguno de los anteriores Padres de la Iglesia, Pelagio se desvió de la descripción bíblica acerca de la aplicación de la redención. Podría decirse que él abandonó el fundamento bíblico que era sagrado a los Padres, y reafirmó el principio autosuficiente de la filosofía pagana. Su concepción del pecado y sus resultados lo condujo a negar la absoluta necesidad de la gracia de Dios en Cristo para la salvación, y, a considerar completamente posible que el hombre pueda obtener la salvación mediante la observancia de la ley. Pelagio no desechó totalmente la «ayuda de la gracia» o «asistencia divina» sino que, incluso, la consideró deseable «con el fin de que lo que es mandado por Dios pueda ser más fácilmente cumplido.» Pero la gracia de la cual él habla, no es la *gratia interna*, la gracia regeneradora de Dios mediante la cual la mente es iluminada y la voluntad inclinada hacia la bondad y la santidad. Sólo consiste en: (a) «lo bueno de la naturaleza», es decir, la dotación del hombre de una libre voluntad, de tal manera que él puede hacer bien o mal; y (b) la predicación del Evangelio y el ejemplo de Cristo, pues ambos están dirigidos a la mente del hombre y enseñan el camino de salvación. La gracia de la naturaleza es universal y absolutamente esencial o necesaria, pero la gracia del Evangelio no es universal ni necesaria, aunque hace que sea más fácil para el hom-

bre obtener salvación. Es dada solamente a aquellos que hacen un uso propio de sus poderes naturales. Esta gracia no opera *directa* e *inmediatamente* en la *voluntad* del hombre, sino sólo en su *entendimiento*, al cual ilumina, y a través de éste en la voluntad. Además, es completamente posible para el hombre resistir su operación. El cristianismo es considerado como una nueva ley y, en comparación con el Antiguo Testamento, como una ley ampliada. El cristiano verdadero es aquél que conoce a Dios, que cree que es aceptado por Dios, que obedece los preceptos del Evangelio y que imita la santidad de Cristo en vez de imitar el pecado de Adán.

Agustín toma su punto de partida en una concepción radicalmente diferente de la condición natural del hombre. Él considera al hombre natural como totalmente depravado y completamente incapaz de realizar bien espiritual alguno. También habla de la gracia en su sentido objetivo, consistiendo en el evangelio, el bautismo, el perdón de pecados, etc., pero se da cuenta que esto no es suficiente, y que el hombre pecador tiene necesidad de una gracia interna, espiritual, una influencia sobrenatural del Espíritu de Dios por la cual la mente es iluminada *y la voluntad inclinada hacia la santidad*. Esta gracia, que es el fruto de la predestinación, es distribuida libremente según el soberano buen placer de Dios, y no según los méritos del hombre. Es un don de Dios que precede cualquier mérito en el hombre. Renueva el corazón, ilumina la mente, inclina la voluntad, produce fe, y capacita al hombre para hacer el bien espiritual. Hasta el tiempo de la renovación del hombre su operación es estrictamente monergista. Por un tiempo, Agustín pensaba que estaba en el poder del hombre el creer, pero luego, Pablo le enseñó de otra manera en 1 Cor. 4:7.

Agustín distingue entre una *gratia operans* y una *gratia co-operans*. La primera «va delante del hombre cuando éste está desinclinado para que pueda creer»; la segunda «sigue al hombre cuando está dispuesto para que no desee en vano.» Esta gracia es irresistible, no en el sentido de que obliga al hombre contra su voluntad, sino en el sentido de que inevitablemente renueva el corazón de tal manera que la voluntad escoge lo correcto voluntariamente. El hombre recibe las primeras bendiciones de la gracia mediante el bautismo, a saber, la regeneración o la renovación inicial del corazón y el perdón de pecados. Ambas bendiciones pueden perderse de hecho, ninguna de las dos bendiciones pueden ser retenidas a menos que la gracia de perseverancia sea también recibida.

Se da gran significación a la fe, en el sentido que marca el principio de la vida cristiana, y, como la fuente de todas las buenas obras. Agustín concibe la fe, principalmente como asentimiento intelectual a la verdad, aunque en algunos pasajes, evidentemente alcanza una concepción más elevada. Él distingue entre la fe en general y la fe cristiana, entre creer a Cristo y creer en Cristo. Uno realmente cree en Cristo solamente cuando le ama y fija en Él su esperanza. La fe cristiana es una fe que obra por amor. Su concepción de la fe no da aún la debida importancia a aquella confianza en Cristo parecida a la de un niño, que es el elemento supremo de la fe que salva. Él considera que la fe obra en la justificación del pecador, pues dice que el hombre es justificado por la fe, es decir, obtiene justificación por la fe. Pero no concibe la justificación en

términos puramente forenses. Aunque incluye el perdón de pecados, éste no es su elemento principal. En la justificación Dios no solamente *declara* sino que *hace* justo al pecador mediante la transformación de su naturaleza. Agustín no logra distinguir claramente entre justificación y santificación y en realidad subsume la segunda bajo la primera. La característica notable en el sistema doctrinal de Agustín es que refiere todo a la gracia de Dios.

Los semipelagianos tomaron una posición intermedia, negando la total incapacidad del hombre para hacer el bien espiritual, pero admitiendo su incapacidad para hacer obras que salvan realmente sin la asistencia de la gracia divina. La gracia de Dios ilumina la mente y apoya la voluntad, siempre de tal manera que el libre albedrío del hombre no se ponga en peligro. En realidad, ambas cooperan en la obra de la redención. Aunque la gracia de Dios es universal y dirigida a todos, llega a ser efectiva en las vidas de aquellos que hacen uso adecuado de su libre albedrío. Estrictamente hablando, es realmente la voluntad del hombre la que determina el resultado. Es un asunto del hombre el creer y continuar en la fe, la gracia sólo se necesita para fortalecer la fe. No hay tal cosa como gracia irresistible. El pelagianismo fue condenado por el Sínodo de Cartago, por el Concilio de Efeso y luego por el Concilio de Orange, el cual también rechazó el semipelagianismo; y en cierta manera el agustinianismo apareció triunfante en la Iglesia.

Sin embargo, esto no significa que la doctrina de Agustín no sufrió ciertas modificaciones. Las enseñanzas de este gran Padre de la Iglesia, contenían algunos elementos que estaban en conflicto

con la idea de la absoluta dependencia del hombre de la gracia de Dios, y apuntaban en la dirección del ceremonialismo y la rectitud mediante las obras. Se puede mencionar los siguientes puntos:

(a) Algunas veces, la participación en la gracia de Dios se hace dependiente de la Iglesia y sus sacramentos. (b) Se considera que la regeneración puede perderse. (c) La doctrina de la justificación por la fe tan vital para una verdadera concepción de la justificación y del cómo de la salvación, se describe de un modo que difícilmente puede ser reconciliada con la doctrina de la libre gracia. La gracia de Dios libremente dada no consiste principalmente en el perdón de pecados—lo cual es en verdad un punto insignificante en el sistema de Agustín— sino en la regeneración, en la infusión de una gracia que capacita al hombre para hacer buenas obras y para merecer vida eterna. La fe justifica no porque se apropie de la justicia de Jesucristo sino porque obra por amor. Es verdad que el hombre no tiene ningún mérito antecedente a la operación de la gracia y al don de la fe, pero cuando la gracia de la renovación y la fe es obrada en el corazón, sus obras son, en efecto, meritorias. Por lo tanto, en lo fundamental la gracia sirve meramente al propósito de hacer posible que el hombre merezca, una vez más, la salvación.

Ahora bien, estos elementos son ciertamente ajenos a la línea principal del pensamiento de Agustín, pero fueron ansiosamente cogidos por algunos en la Iglesia y dieron cierta aprobación a enseñanzas que eran más semipelagianas que agustinianas. Hubo una prolongada lucha entre el agustinianismo y el semipelagianismo, que revelaba una fuerte oposición a las doctrinas de la predestinación, la total inca-

pacidad del hombre para hacer el bien espiritual y la gracia irresistible. La posición que fue finalmente sancionada por la Iglesia fue la de un agustinianismo moderado. Seeberg dice que «la doctrina de la 'sola gracia' salió victoriosa, pero la doctrina de la predestinación fue abandonada. La gracia irresistible de la predestinación fue derrotada por la gracia sacramental del bautismo. La doctrina de la gracia, por este medio fue llevada a una relación más cercana con el catolicismo popular, como también por medio de la exaltación de las buenas obras como el propósito de la divina comunicación de la gracia.» *History of Doctrines*, I, p. 382.

En la Iglesia estaban en operación influencias que eran contrarias a la doctrina de la gracia como la fuente de todas las bendiciones espirituales y a la fe como el principio del cual proceden las buenas obras. Estas influencias condujeron a muchos, a exaltar las obras externas, a insistir sobre su carácter meritorio, y a enfatizarlas a expensas de las grandes condiciones subjetivas de la salvación. Lo siguientes puntos deben notarse particularmente:

(a) Hubo la tendencia de confundir fe con ortodoxia en la asunción de que creer era simplemente afirmar un credo ortodoxo. La atención se concentraba en una lista de doctrinas que requerían asentimiento, y fue desviada de la fe en cuanto una actitud del alma para con Dios que produce frutos de justicia. (b) Obras de misericordia y auto-disciplina eran altamente recomendadas y frecuentemente descritas como la manera adecuada de hacer satisfacción por los pecados de los creyentes. (c) Muchos de los Padres de la Iglesia distinguían entre los mandamientos divinos y los consejos evangélicos, de los cuales los primeros eran absolutamente obligatorios para to-

dos los cristianos, mientras que el cumplimiento de los segundos era asunto de preferencia, pero traía un premio más grande para el que los observaba. Esta distinción se hizo para agradar al monasticismo, y tendía a hacer de la eminente santidad la prerrogativa de una clase que era diligente en el cumplimiento de ciertas cosas externas. (d) La creciente práctica de adoración de imágenes de santos y la dependencia de la intercesión de santos, y especialmente de la virgen María, fueron en detrimento de las concepciones espirituales de la salvación. Ello condujo al externalismo y a la confianza en las obras del hombre. La idea subyacente era que los santos tenían una superabundancia de buenas obras, y simplemente podían transferir algunas de ellas a otros. (e) Había una creciente tendencia a hacer que la salvación dependiera del bautismo, el cual marcaba la entrada en la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. En el Este la posibilidad de ser salvo sin el bautismo estaba en duda, y en el Oeste se negó absolutamente. Hasta el mismo Agustín enseñó que los niños que mueren sin ser bautizados están perdidos.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Qué es lo que explica que desde el principio hubo un énfasis en la fe? ¿Justifica la Escritura la importancia especial dada al arrepentimiento? ¿Está de acuerdo la concepción patrística del arrepenti-

miento con la idea bíblica de éste? ¿Cómo se diferencia la penitencia del arrepentimiento? ¿Qué es lo que condujo a la idea del cristianismo como una nueva ley? ¿Cómo puede explicarse el que la fe fue principalmente entendida como un asentimiento intelectual de la verdad? ¿Relacionan los Primeros Padres de la Iglesia la fe con la justificación? ¿Consideran ellos las buenas obras como simplemente frutos de la fe o como ejercicios meritorios? ¿Cómo conciben ellos el perdón de pecados después del bautismo? ¿Qué quiso decir Cipriano cuando escribió: «No puede haber salvación para nadie excepto en la Iglesia.»? ¿Hasta dónde Agustín considera que la gracia opera puramente en una manera monergista? ¿Consideraba él la regeneración como una señal segura de la elección? ¿Consideraba él posible que algunos de los elegidos sean finalmente pedidos?

BIBLIOGRAFÍA

Means, *Faith, An Historical Study*, pp.80-176; Scott, *The Nicene Theology*, Lecture IV; Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp.77-98; Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp.87-116; Babinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, pp.573-586; Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*, pp.177-228; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.89-98, 180-189, 368-381; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.125-132, 258-267; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp.146-153; Seeberg, *History of Doctrines*, I, cf. Indice bajo «gracia», «fe», «justificación», «bautismo», «penitencia», «buenas obras» etc.

II. LA SOTERIOLOGÍA DEL PERIODO ESCOLÁSTICO

Cuando llegamos al período escolástico, nos encontramos con una variedad de opiniones respecto a los elementos principales del proceso de salvación, tales como gracia, fe, justificación, mérito y buenas obras. En general, la posición de la Iglesia fue la de un blando agustinianismo, aunque en algunos escolásticos aparece una tendencia en la dirección del semipelagianismo. Consideraremos brevemente algunos de sus conceptos fundamentales.

2.1. LA CONCEPCIÓN ESCOLÁSTICA ACERCA DE LA GRACIA

Había un punto en el cual la opinión predominante entre los escolásticos, estaba de acuerdo con el agustinianismo antes que con el pelagianismo y semipelagianismo. Mientras que éstos afirmaban que la capacidad de originar e incrementar la fe radicaba en el poder de hombre, los escolásticos generalmente sostenían que el hombre no puede hacer esto sin la ayuda de la gracia *suficiente*. Pero fue sólo en esto hasta donde llegó el acuerdo con el agustinianismo. Y aun en este punto no concordaban completamente, pues Agustín afirmaba la necesidad de la gracia *eficiente*. Sobre este tema, no hubo un acuerdo general entre los escolásticos. Más bien, las opiniones de Pedro Lombardo, que muestran una inequívoca afinidad con aquellas de Agustín, fueron ampliamente aceptadas. Él consideraba difícil definir la naturaleza exacta de la gracia, pero prefería pensar de ésta como una cualidad o poder sobrenatural obrado en el hombre, y distinguía entre una *gratia operans*, la cual capacita al hom-

bre para tornarse a Dios en fe; y *gratia co-operans*, la cual coopera con la voluntad y es efectiva en llevar a cabo el resultado deseado. Solamente la primera (y sólo cuando es primero otorgada al hombre) es obrada en el hombre sin la acción de su parte, y es puramente un don de gratuita misericordia. Toda comunicación de gracia adicional al hombre, depende del activo consentimiento y co-operación de la voluntad. El libre albedrío del hombre actúa, pero la gracia divina lo asiste como un principio cooperante, asegurando así el efecto deseado.

La descripción de Alexander de Hales está de acuerdo en lo general con la de Pedro Lombardo, pero él introdujo otra división (la cual es característica de la teología escolástica) cuando hablaba de una *gratia gratis dans*, una gracia *dando* gratuitamente (la cual se refiere a la actividad misericordiosa de Dios), a una *gratia gratis data*, una gracia *dada* gratuitamente (la cual designa todas las gracias reales y las virtudes infundidas), y una *gratia gratum faciens*, una gracia que hace misericordia (gracia como una permanente cualidad del alma, que la hace agradable a Dios). Tomás de Aquino usa estos términos en un sentido algo diferente, y de ese modo determinó su uso posterior. Aunque él emplea el término *gratia faciens* como una designación de toda ayuda sobrenatural cuyo propósito es la santificación del recipiente, sin embargo, restringe el término *gratia gratis data* a aquellos dones gratuitos que tienen como propósito el bien de otros antes que el del recipiente. En relación con la *gratia gratum faciens* él distingue entre gracia antecedente u operante y gracia subsecuente o gracia co-operante. La primera renueva la voluntad, y la segunda la asiste en sus operaciones; la primera puede ser llamada *suficiente*, y la segunda puede ser llamada *eficaz*.

2.2. *LA CONCEPCIÓN ESCOLÁSTICA ACERCA DE LA FE*

En el período escolástico, hubo una tendencia general de distinguir entre fe como forma de conocimiento (un mero asentimiento a la verdad) y fe como una afección espiritual que produce buenas obras. Pedro Lombardo hace una triple distinción, a saber, *Deum credere, Deo credere*, y *in Deum* o *Christum credere*. Las dos primeras son prácticamente la misma cosa, es decir, aceptar como verdad lo que Dios dice; pero la última denota fe en un sentido más profundo, mediante la cual entramos en comunión con Dios. Él dice que, una cosa es creer a Dios, creer que lo que Él dice es verdad, pero que es otra cosa creer en Dios, es decir, creer de tal manera de amarlo, de ir a Él, de unirse a Él, y unirse a los miembros del cuerpo de Cristo. Pedro Lombardo hace también una distinción entre la fe que es creída, es decir el credo o dogma, y la fe por la cual uno cree y es justificado.

Con el correr del tiempo llegó a ser costumbre el distinguir entre una *fides informis*, consistente en un mero asentimiento intelectual a la verdad y una *fides formata (charitate)*, una fe que es aumentada, vivificada y determinada por el poder del amor, y de la cual el amor, por lo tanto, viene a ser el principio formativo. Además, se declaró enfáticamente que, aunque la *fides informis* era una de las preparaciones para la justificación, solamente la *fides formata*, la cual incluye la correcta disposición interior y obra mediante el amor, es la fe que justifica. Al mismo tiempo el clero consideraba ventajoso enfatizar la idea de que, la sumisión incuestionable a la autoridad de la Iglesia era el rasgo fundamental de la fe, y algunos de los teólogos un tanto promovieron aquella noción.

2.3. *LA JUSTIFICACIÓN Y EL MÉRITO EN LA CONCEPCIÓN ESCOLÁSTICA*

La confusión de la justificación con la santificación en San Agustín no fue rectificada por los escolásticos, más bien fue intensificada. Su enseñanza común era que la justificación se efectúa por Dios a través de la infusión de la gracia santificadora en el alma del hombre. De parte de Dios, ello incluye la infusión de la gracia santificadora y el perdón de los pecados; y por parte del hombre la conversión de su libre voluntad a Dios mediante la fe y la contrición. Naturalmente estos últimos elementos no se incluyen para el caso de los niños, porque en ellos la justificación es enteramente la obra de Dios, y como tal solamente requiere la infusión de la gracia y la remisión del pecado original.

Los escolásticos, generalmente estaban de acuerdo en cuanto a lo que incluía la justificación, y nunca la concibieron como una mera imputación de la justicia de Cristo hacia los pecadores. Diferían, sin embargo, en su determinación del orden lógico de los varios elementos en la justificación. Según Tomás de Aquino, antes que nada, existe la infusión de la gracia, luego el libre albedrío se torna a Dios, en seguida el libre albedrío se torna contra el pecado, y, finalmente, la remisión de la culpa. Sin embargo, Alexander de Hales y Buenaventura, contendieron por un orden diferente, a saber, imperfecto dolor por el pecado y tornarse de éste, infusión de la gracia, remisión o expulsión del pecado, y luego el libre albedrío se torna a Dios. Sin embargo, al momento en que la gracia es infundida, el dolor imperfecto por el pecado se convierte en contrición y luego el pecado es expulsado por la gracia.

Duns Scoto tiene una opinión totalmente diferente. Él concibe la justificación como consistente en dos operaciones divinas, a saber, el perdón de pecados y la renovación del alma a través de la gracia santificadora. Aunque ambas son simultáneas en tiempo, en el orden de la naturaleza, el perdón del pecado precede a la infusión de la gracia.

Los escolásticos hablan de la justificación como un acto instantáneo, pero el Concilio de Trento hace mención a un progresivo incremento de la justificación. Con respecto a la seguridad de poseer la gracia de justificación, Aquino sostiene que ello no es el privilegio común de los creyentes en general. Estos deben satisfacerse con un conjetura razonable, basada en las señales de la gracia. La seguridad absoluta sólo es dada a aquellos que han cumplido o han sufrido mucho por causa de la religión, y luego por medio de una revelación especial.

Junto a la doctrina de la gracia libre, y en conexión con la doctrina de la justificación, salió al primer plano la doctrina del mérito. La meritoriedad de la virtud, especialmente la que se expresa en buenas obras, se enseñó generalmente en la Edad Media, y casi no encontró oposición de algún teólogo escolástico de importancia. Tomás de Aquino distinguía dos clases de méritos, a saber, «mérito de condignidad», el cual en estricta justicia merece recompensa y puede ser adquirido sólo por Cristo y pertenece sólo a Él, y «mérito de congruencia» que corresponde ser dado y puede ser adquirido por los hombres. Sin embargo, sus seguidores, los tomistas, llegaron a afirmar que *después* de la justificación un hombre puede, por la ayuda de la gracia divina, adquirir un mérito de condignidad; es decir, puede hacer algo que le da derecho para con Dios. Los

seguidores de Duns Scoto negaban esto, pero sostenían que las buenas obras hechas *antes* de la justificación podían obtener un mérito de congruencia y sobre esta base recibir un incremento de gracia. Ellos sostenían que la perfección del carácter divino, impulsaría a Dios a otorgar al hombre la gracia merecida de este modo.

La doctrina Católico-romana de la aplicación y apropiación de la gracia divina finalmente asumió la forma siguiente:

Los niños que nacen dentro de los límites de la Iglesia reciben la gracia de regeneración, incluyendo una infusión de gracia y perdón del pecado en el bautismo. Sin embargo, los que en años posteriores entran bajo la influencia del evangelio, reciben la gracia suficiente, es decir, una iluminación del entendimiento y un fortalecimiento de la voluntad por el Espíritu Santo. Estos pueden resistir, pero también rendirse a esta obra de Dios y seguir los dictados del Espíritu. Rindiéndose al Espíritu y co-operando con Dios, se preparan a sí mismos para la gracia de justificación (*gratia infusa*). Esta descripción consiste de los siguientes siete elementos: (a) Asentimiento a la verdad enseñada por la Iglesia; (b) percepción de nuestra condición pecaminosa; (c) esperanza en la misericordia de Dios; (d) los inicios de amor a Dios; (e) aborrecimiento del pecado (f) una resolución de obedecer los mandamientos de Dios; (g) un deseo de ser bautizado.

Es muy evidente que la fe no ocupa un lugar central aquí, sino que es co-ordinada con otras obras preparatorias. Es meramente un asentimiento a las doctrinas de la Iglesia (*fides informis*), y adquiere su poder justificador solamente a través del amor que es impartido en la *gratia infusa*, mediante la cual llega a ser *fides caritate formata*. Puede llamársela gracia justificadora, sólo en el sentido que es la primera de las siete obras preparatorias, y en ese sentido es la base y raíz de la justificación.

Después de esta séptuple preparación, la justificación misma sigue en el bautismo. Consiste en la infusión de gracia (virtudes sobrenaturales), seguida del perdón de pecados. La medida de este perdón es conmensurable con el grado en que el pecado es realmente vencido. Se da libremente y no es merecida mediante las preparaciones precedentes. Y es preservada mediante la obediencia a los mandamientos y mediante el hacer buenas obras. En la *gratia infusa* el hombre recibe la fortaleza sobrenatural para realizar tales obras, y de ese modo merecer con un mérito de condignidad toda la gracia que sigue y la vida eterna. La gracia de Dios, por lo tanto, sirve al propósito de capacitar al hombre una vez más para merecer la salvación. Pero no es seguro que el precioso don de la justificación sea permanente. Pude perderse, no sólo por incredulidad, sino también por cualquier pecado mortal. Sin embargo, puede ser recuperado mediante el sacramento de la penitencia, consistente en contrición (o atrición que es el dolor imperfecto por el pecado), confesión, junto con absolución y obras de satisfacción. Tanto la culpa del pecado, como el castigo eterno, pueden ser quitados mediante absolución; pero las penas temporales sólo pueden ser canceladas en base a las obras de satisfacción.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Qué factores contribuyeron para la externalización de la religión en la Edad Media? ¿Qué enfatizaron los escolásticos, la gracia interna o la externa? ¿Cuál era su concepción de la gracia divina, y cómo se compara su opinión con la de Agustín? ¿Cómo diferían sus descripciones de la *gratia gratis dans*? ¿Cómo difiere el uso que Aquino da a los términos *gratia gratis data* y *gratia gratum faciens* del uso dado por los escolásticos más antiguos? ¿Cuál fue la concepción más predominante de la fe en el período escolástico? ¿Concebían ellos la fe como algo que excluía el mérito? ¿Tenían ellos la concepción paulina de la justificación por la fe? ¿Que incluía la justificación? ¿Cómo se relaciona la fe con la justificación en el sistema católico-romano? ¿Cómo explica Ud., la posición católico-romana de que los creyentes comunes y corrientes no pueden tener la seguridad de la fe?

BIBLIOGRAFÍA

Means, *Faith, An Historical Study*, pp.177-226; Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp.87-99; Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp.117-127; Ritschl, *History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, pp.73-12; McGiffert, *History of Christian Thought*, II, pp.185-312; Babinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, pp.580-586; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.234-271, 338-360; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.370-380; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp.153-158; Histories of Seeberg y Fisher, cf Indice.

III. LA SOTERIOLOGÍA DE LA REFORMA Y POST-REFORMA

3.1. LA POSICIÓN LUTERANA ACERCA DEL ORDEN DE LA SALVACIÓN

Fue, especialmente, el sistema de penitencias desarrollado por la Iglesia Católico-romana y el tráfico de indulgencias íntimamente relacionado con ello, lo que impulsó a Lutero a iniciar el trabajo de la Reforma. Él mismo estaba profundamente ocupado en obras de penitencia, cuando desde Rom. 1:17 destelló sobre él la verdad de que el hombre es justificado por fe solamente, y entendió que el arrepentimiento demandado en Mateo 4:17 no tenía nada en común con las obras de satisfacción Católico-romanas, sino que consistía en una contrición real e interior del corazón y que era un fruto de la sola gracia de Dios. Se percató de que la cosa realmente importante en el arrepentimiento no era la confesión privada ante el sacerdote, la cual no tiene fundamento en la Escritura, ni tampoco satisfacción alguna rendida por el hombre, puesto que Dios perdona los pecados libremente, sino un corazón dolorido por el pecado, un deseo ferviente de seguir una nueva vida, y la gracia perdonadora de Dios en Cristo. Por lo tanto Lutero hizo central, una vez más, la doctrina de la gracia y el pecado dentro de la doctrina de la salvación, y declaró que la doctrina de la justificación por la sola fe era «el artículo sobre el que una iglesia se yergue firme o se derrumba.» El resultado fue que la Reforma rechazó todo lo que era más significativo de la teología medieval, tal como las indulgencias, penitencias expiatorias, absolución sacerdotal en el sentido Ca-

tólico-romano, las obras de supererogación y la doctrina del mérito humano.

Los eruditos difieren en cuanto a la relación en que Lutero puso al arrepentimiento y la fe. Ritschl sostiene que Lutero primero consideró el arrepentimiento como fruto de la fe, pero que después lo puso antes de la fe como obrada por la ley; pero Lipsio niega este cambio y sostiene que el gran reformador siempre consideró que la *poenitenctia* incluía contrición, obrada por la ley, y fe como una aceptación de Jesús por parte del creyente. Ambas son instrumentales en conducir el pecador hacia Cristo, y por lo tanto todavía no presuponen una unión con El. Al mismo tiempo, puede decirse que la primera parte de su vida de oposición a las obras de justicia de los católico-romanos le impulsó a enfatizar que el *verdadero arrepentimiento* es el fruto de la fe; y que posteriormente Lutero contrarrestó el antinomismo con la afirmación de que, la verdadera fe es precedida por un profundo sentimiento de penitencia. Pero Lutero siempre concibió que la manera de salvación consistía en *contritio* (penitencia en el sentido limitado, que es el dolor por el pecado), *fides* y *bona opera*, una vida consagrada a Dios. Este orden es retenido por los primeros teólogos luteranos, y es el orden de los documentos confesionales de la Iglesia luterana.

El *ordo salutis* luterano, que al principio sólo tenía tres elementos, llegó a ser más elaborado en los escritos de los grandes teólogos luteranos del siglo XVII. Fue basado, un tanto artificialmente, en Hechos 26:17,18 e incluía: Iluminación, conversión, regeneración, justificación, renovación y glorificación. El germen del sinergismo hizo su aparición en la soteriología luterana en la doctrina de que,

todo el que vive bajo el Evangelio recibe gracia suficiente, sea en el bautismo o a través de la predicación de la Palabra, por medio de la cual ellos son capacitados para no resistir a la gracia de Dios en la regeneración. Luego el proceso de salvación fue concebido como sigue: Los hijos nacidos de padres cristianos, que todavía no pueden resistir a la gracia de Dios, son regenerados en el bautismo y reciben el don de la fe. Sin embargo, otros son llamados más tarde en la vida con una *vocatio sufficiens*, la cual es igual en todos los casos y la que, por la iluminación de la mente y fortalecimiento de la voluntad, los capacita para no resistir a la gracia de Dios. Si ellos no resisten la obra del Espíritu Santo cuando él llama, entonces son llevados a contrición (penitencia en el sentido limitado), son regenerados, y se les otorga el don de la fe. Por la fe son justificados, reciben el perdón de pecados, son adoptados como hijos de Dios, son incorporados en Cristo, son renovados por el Espíritu Santo y finalmente glorificados.

Tal es el proceso en todos aquellos en quien este orden se cumple, pero su inicio todavía no asegura su terminación. La gracia de Dios es siempre resistible, puede resistirse todo el tiempo, siempre puede perderse sin importar cuánto haya avanzado su obra, y no sólo una vez sino muchas veces. A pesar de las fuertes afirmaciones de que el hombre debe su salvación enteramente a Dios, se sostiene que el hombre puede frustrar efectivamente la operación divina, de tal manera que realmente la decisión está en el hombre.

Además, el *ordo salutis* luterano se centra en la fe y la justificación. Estrictamente hablando, llamado, arrepentimiento y regeneración, son meramente pre-

paratorios y sirven al propósito de conducir el pecador hacia Cristo. No es sino hasta que el pecador acepta por fe la justicia de Cristo, que Dios le perdona sus pecados, le hace libre de la ley, le adopta como hijo suyo y le incorpora en el cuerpo místico de Jesucristo. Por lo tanto, todo depende de la fe. Con ella el hombre entra crecientemente en la posesión de las bendiciones de la salvación, pero sin ella el hombre lo pierde todo. Por eso, es de suma importancia retener esta fe. Aunque éste es el *ordo salutis* tal como es comúnmente descrito, sin embargo, no siempre revela exactamente la misma forma en la teología luterana posterior.

3.2. LA CONCEPCIÓN REFORMADA ACERCA DEL ORDEN DE LA SALVACIÓN

En la teología reformada el *ordo salutis* adquirió una forma un tanto diferente. Esto se debe al hecho de que Calvino, consistentemente, partía de la elección eterna y de la unión mística establecida en el *pecatum salutis*. Su posición fundamental es que, no hay participación en las bendiciones de Cristo, excepto a través de una unión viva con el Salvador. Y aun cuando la primerísima bendición de la gracia salvadora presuponga una unión con Cristo, en ese caso el don de Cristo a la Iglesia y la imputación de su justicia precede a todo. En el Concejo de Paz, una unión fue ya establecida entre Él y aquellos que le fueron dados por el Padre, y en virtud de aquella unión, que es a la vez legal y mística, todas las bendiciones de la salvación son ya, idealmente, la porción de aquellos que son de Cristo. Estas bendiciones están listas para su distribución y son apropiadas por ellos mediante la fe.

De esta posición fundamental se desprenden algunos particulares. La salvación de los elegidos no es concebida atomizadamente, puesto que ellos están eternamente en Cristo, y son nacidos de El (que es la Cabeza) como miembros de su cuerpo místico. La regeneración, la fe y el arrepentimiento no son considerados como meras preparaciones, totalmente separadas de una unión con Cristo, ni tampoco como condiciones a ser cumplidas enteramente por parte del hombre y de su propia fortaleza. Son bendiciones del pacto de gracia, que fluyen ya de la unión mística y del don de Cristo a la Iglesia.

La penitencia asume un lugar y carácter diferente que en el orden luterano. Calvino reconocía un arrepentimiento precedente a la fe, pero veía en éste solamente un temor inicial, un arrepentimiento legal que no necesariamente conduce a la fe y no puede considerarse como preparación absolutamente esencial para la fe. Enfatiza el arrepentimiento que fluye de la fe, que es posible solamente en comunión con Cristo y que continúa durante toda la vida. Además, Calvino no considera la fe como consistente de *contritio* y *fides*. Reconoce la estrecha conexión entre fe y arrepentimiento, y no considera la primera sin lo segundo; pero también señaló que la Biblia distingue claramente la fe del arrepentimiento, y por lo tanto, atribuyó a cada cual una significación más independiente en el orden de la salvación.

Sin embargo, por más que Calvino haya diferido de Lutero en cuanto al orden de la salvación, estaba bastante de acuerdo con él acerca de la naturaleza e importancia de la doctrina de la justificación por la fe. En su oposición común a Roma,

ambos la describen como un acto de libre gracia, y como un acto forense que no cambia la vida interior del hombre sino solamente la relación judicial en que el hombre está delante de Dios. Ellos no encuentran el fundamento de ello en la justicia inherente del creyente, sino sólo en la justicia imputada de Jesucristo, la cual es apropiada por el pecador mediante la fe. Además, ellos niegan que sea una obra progresiva de Dios, sino que es una obra instantánea y completa de una vez; y sostienen que el creyente puede estar absolutamente seguro que él es trasladado para siempre de un estado de ira y condenación, a un estado de favor y aceptación.

La teología luterana no siempre permaneció enteramente fiel a esta posición. La fe es, algunas veces, descrita como una obra que es básica para la regeneración; y los teólogos de posición intermedia basan la justificación en la justicia infundida de Jesucristo.

3.3. LA CONCEPCIÓN ARMINIANA ACERCA DEL ORDEN DE LA SALVACIÓN

Los arminianos enseñan que Dios otorga al hombre una gracia universal, la cual es suficiente para capacitar al pecador para creer y obedecer el Evangelio; y que el llamado que llega al hombre a través de la predicación de la Palabra ejerce una mera influencia moral sobre su entendimiento y voluntad. Si el hombre asiente a la verdad, confía en la gracia de Dios y obedece los mandamientos de Cristo, entonces recibe una medida de gracia más grande, es justificado *en razón de su fe*, y si persevera hasta el final, llega a ser partícipe de la vida eterna.

La escuela de Saumur entró en la misma corriente general. Cameron enseña que la voluntad del hombre siempre sigue el dictado final de su entendimiento, y, que por lo tanto, en la regeneración y conversión, una efectiva iluminación de la mente es todo lo que se requiere y es todo lo que realmente tiene lugar. No hay operación sobrenatural del Espíritu Santo *directamente en la voluntad del hombre*. Y Pajon sostiene que una operación interna especial de la gracia de Dios es innecesaria, y que la eficiencia del llamamiento divino depende de su congruencia con las circunstancias externas en las cuales llega al hombre.

Estas enseñanzas arminianas condujeron a aquella descripción del *ordo salutis*, que en Inglaterra se conoció como neonomismo. Según los neonomistas, Cristo hizo expiación por los pecados de todos los hombres, es decir, hizo posible la salvación para todos y llevó a todos a un estado salvable. Cristo realizó esto mediante el cumplimiento de las demandas de la vieja ley, la ley del pacto de obras; y mediante la sustitución de ésta por una nueva ley, una ley de gracia que es satisfecha con fe y conversión, y con una verdadera (aunque imperfecta) obediencia del pecador arrepentido. Esta obra de Cristo podría llamarse la justicia legal del pecador, puesto que fue instrumental en la satisfacción y abrogación de la vieja ley. Pero la justicia evangélica, consistente en obediencia a la nueva ley, es decir, fe y conversión, constituyen la base de la justificación del pecador. Esta tendencia racionalista resultó finalmente en aquel liberalismo que reconoce a Cristo sólo como un gran profeta y maestro que proclamó la verdad de Dios y la selló con su muerte, y cuyo ejemplo el hombre sólo tiene que seguir para obtener salvación eterna.

El metodismo es otra forma de arminianismo más

pietista. Es adverso a la idea de conversiones graduales, y no cree en largos períodos de contrición seguidos de un período en el cual la obscuridad es disipada y la luz se abre paso, y luego un período posterior cuando la duda se torna en una feliz seguridad de salvación. En la predicación del Evangelio, el metodismo concentra todos sus esfuerzos en un solo punto: derribar al pecador mediante la predicación de la ley, como si se lo arrastrara al mismo borde del abismo, llenando su corazón con temor y temblor; y luego poniéndolo de una sola vez ante el glorioso Evangelio de redención, y suplicándole que acepte a Jesucristo por fe y ser salvo de la condenación eterna. El pecador que así acepta a Cristo pasa, en un solo momento, de la más grande miseria al más delirante éxtasis, y desde la más profunda melancolía al gozo más trascendente. Esta transición repentina acarrea con ella una seguridad inmediata de ser salvo. Muchos metodistas sostienen que es necesario un segundo cambio radical, el cual es realmente obrado en el hombre, para la entera santificación.

3.4. *CONCEPCIONES SECUNDARIAS ACERCA DEL ORDEN DE LA SALVACIÓN*

a. ***La Concepción Antinomista***. Los antinomistas, realmente, no dejan lugar para una aplicación subjetiva de la redención obrada por Cristo. Ellos no distinguen entre la obra de Cristo en procurar, y la obra del Espíritu Santo en aplicar las bendiciones de la gracia salvadora, sino que hablan como si Cristo hubiese hecho todo lo que debía ser hecho, como si Él hubiera llevado sobre sí mismo no sólo nuestra culpa sino también nuestra corrupción, de tal manera que somos justificados, regenerados y santificados– en resumen, somos perfectos en Él. En vista de que el hombre es subjetivamente justo y santo en Cristo, lo único que se requiere de él es creer, es decir, hacerse consciente de aquel hecho. El hombre, como creyente, puede estar seguro de que Dios ya no ve pecado en él. Sus así llamados pecados no son realmente pecados, sino meramente las obras del viejo hombre, las cuales no le son contadas al creyente, puesto que él es libre de la ley, es perfecto en Cristo, y se gloría en la gracia de Dios. Algunas veces el antinomista va incluso más allá de esto, y plantea que Cristo realmente no mereció la salvación, puesto que ésta estaba eternamente disponible en el Consejo de Dios, sino que meramente reveló el amor de Dios. Creer es, simplemente, poner a un lado la falsa noción que la ira de Dios está encendida contra nosotros. Ideas como éstas predominaban entre algunos de los anabaptistas, los libertinos, los hatemistas y en ciertas sectas de Inglaterra y Nueva Inglaterra.

b. ***La Concepción Mística***. En Alemania, Inglaterra y Holanda se levantó un gran número de predicadores que buscó lo esencial de la vida cristiana en la experiencia, y subrayaron el hecho de que la verdadera fe es experiencia. Ellos explicaron con más detalles, que uno necesita experiencia antes de considerarse verdadero creyente; al hacer esto no fueron guiados por las descripciones de la Escritura sino por las experiencias de aquellos que tenían la reputación de ser «los robles de la justicia.» Mantenían que la ley debe ser predicada a todos, pero el Evangelio solamente a ciertos pecadores «calificados.» Antes que los hombres se creyeran hijos de Dios, tenían que ser puestos bajo los terrores de la ley, tenían que pasar por luchas agonizantes, tenían

que sentir el acusador remordimiento de conciencia, y tenían que retorcerse en la angustia de una horrenda anticipación de la condenación eterna. No se les permitía creer sin alguna garantía especial del Espíritu Santo, e incluso entonces, su fe podía, al principio, ser solamente una fe que busca refugio en Jesucristo, un estar hambriento y sediento de justicia. Esta fe precede y es la condición de la justificación; mediante ella el pecador se confía a sí mismo a Cristo con el fin de ser justificado. Esta fe que busca refugio no se convierte, de una sola vez, en una fe segura. Hay una gran distancia entre las dos, y es solamente después de muchas caídas y levantadas, después de toda clase de dudas e incertidumbres, y a través de muchas luchas espirituales, que el creyente pasa hacia la seguridad de la salvación (que era un privilegio de sólo unos pocos selectos). Esta seguridad, frecuentemente, le llega de una manera muy especial, mediante una voz, una visión, una palabra de la Escritura, y otros medios similares.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cuáles fueron las tres etapas comunes en el *ordo salutis* de la teología antes de la Reforma? ¿Debe el *ordo salutis* enfatizar la aplicación o la apropiación de la obra de redención? ¿Cómo difieren los luteranos, reformados y arminianos en este punto? ¿Qué elementos consideran los luteranos como los más

importantes en el *ordo salutis*? ¿En qué difieren los reformados de ellos en este aspecto? ¿Qué opiniones sostenían acerca de la fe y la justificación, Schwenckfeld, Agrícola, Osiander y los menonitas holandeses? ¿Cómo conciben los luteranos y los anglicanos la regeneración y el bautismo? ¿Conectan de alguna manera los reformados la gracia de regeneración con el bautismo? ¿Cuál es la doctrina wesleyana acerca de la entera santificación? ¿Qué opiniones acerca de la seguridad de la salvación mantenían los reformados, los arminianos y los wesleyanos?

BIBLIOGRAFÍA

Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, pp.587-690; Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp.87-99; Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp.100-219; Heppe, *Geschichte des Pietismus*; ibid, Dogmatiek, II, pp. 262-395; Pope, *Christian Theology*, II, pp.439-451; Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*; Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp.153-181; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp.158-169; Seeberg *Manual de Historia de las Doctrinas*, II, cf. Indice.

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y DE LOS SACRAMENTOS

I. LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

1.1. EN EL PERIODO PATRÍSTICO

La doctrina de la Iglesia tiene también sus raíces en la más antigua literatura de la era cristiana. Generalmente, los Padres apostólicos y los apologistas la describen como la *communio sanctorum*, el pueblo de Dios, que ha sido elegido para ser su posesión. Aunque se dice que la Iglesia es el verdadero Israel, su relación a su preparación histórica en Israel no siempre fue bien entendida. Pero incluso en el siglo segundo ocurrió un cambio perceptible en la concepción de la Iglesia. La aparición de herejías hizo necesario designar ciertas características externas, por las cuales la verdadera Iglesia Católica podía ser conocida. El resultado fue que la Iglesia empezó a ser concebida como una institución externa, gobernada por un obispo como directo sucesor de los apóstoles, y en posesión de la verda-

dera tradición. La idea de que la Iglesia universal era la «prior» histórica de todas las iglesias locales, llegó a ser predominante. Las iglesias locales no fueron concebidas como muchas unidades separadas, sino como partes de la Iglesia universal con el episcopado, y eran consideradas como verdaderas iglesias solamente hasta donde eran fieles y sujetas a la Iglesia Católica como un todo.

Sin embargo, dentro de las sectas se manifestó otra tendencia, a saber, hacer la santidad de sus miembros la marca real de la verdadera Iglesia. Esta tendencia fue representada por el montanismo a mediados del siglo segundo, por el novacianismo a mediados del siglo tercero y por el donatismo a inicios del siglo cuarto. Estas sectas nacieron de una reacción contra la secularización gradual y la creciente mundanalidad y corrupción de la Iglesia. Los líderes montanistas hablaron con autoridad profética contra la laxitud y mundanalidad de las iglesias, e insistieron en las prácticas ascéticas. Ellos decían que los pecados graves cometidos después del bautismo eran imperdonables, pero también afirmaban la posibilidad de expiar pecados mortales mediante el martirio.

Los novacianos no compartían las pretensiones proféticas de los montanistas, pero siguieron su ejemplo de luchar por la pureza de la Iglesia. Ellos sostenían que la Iglesia no tenía poder para perdonar a aquellos que han negado la fe durante la persecución de Decio y que buscaban ser readmitidos en la Iglesia. Al encontrar que muchos obispos readmitieron tales miembros, y que las iglesias en general estaban relajadas en su disciplina, rebautizaron a aquellos que se unieron a su círculo.

Los donatistas representaban la misma tendencia durante la persecución de Diocleciano. Insistieron en una rigurosa disciplina eclesiástica y membresía eclesial pura, rechazaban ministros indignos y protestaron contra la interferencia del Estado en asuntos religiosos; pero al mismo tiempo, ellos mismos cortejaban el favor del Emperador. Los Padres de la Iglesia disintieron con todos estos sectarios y subrayaron cada vez más la institución episcopal de la Iglesia.

Cipriano, el discípulo de Tertuliano, se distingue por ser el primero en desarrollar la doctrina de la Iglesia Episcopal. Él consideraba a los obispos como escogidos por el Señor mismo, como los reales sucesores de los apóstoles, y sobre la base de Mateo 16:18 sostenía que la Iglesia fue fundada sobre los obispos. El obispo era considerado como el señor absoluto de la Iglesia. Él era quien tenía que decidir quien pertenecería a la Iglesia y quien podría ser restablecido a su comunión. Él conducía la adoración de la Iglesia como un sacerdote de Dios y en esa calidad ofrecía sacrificios.

Cipriano fue el primero en enseñar sobre el sacerdocio real del clero *en virtud de su trabajo sacrificial.* Según él, los obispos constituían un colegio, llamado el episcopado, y como tal representaba la unidad de la Iglesia. Basaba la unidad de la Iglesia en la unidad de los obispos. Al mismo tiempo él sostuvo la paridad de los obispos y no atribuyó ninguna primacía al obispo de Roma. La rebelión contra el obispo era considerada como rebelión contra Dios. Cualquiera que rehusaba someterse al obispo legítimo, de ese modo perdía su comunión con la Iglesia y consecuentemente también su salvación. Los verdaderos miembros siempre obedecerán y permanecerán en la Iglesia, *fuera de la cual no hay posibilidad de ser salvo.*

Lógicamente, esta concepción de la Iglesia hizo que Cipriano negara la validez del bautismo administrado por herejes. Según él, era perfectamente evidente que alguien que estaba fuera de la Iglesia no podía iniciar a otros dentro de ella. Además, él creía que sólo los líderes que recibían el Espíritu (y el Espíritu se recibía sólo en la Iglesia) podían impartir el perdón de pecados. Así pues, Cipriano fue el primero en recalcar clara y distintivamente la idea de una Iglesia Católica, comprendiendo todas las verdaderas ramas de la Iglesia de Cristo, *y unidas juntas en una unidad visible y externa*. Esto es lo que Cunningham llama «la gran contribución de Cipriano al progreso del error y corrupción de la Iglesia.» (Véase, *Historical Theology*, I, p. 169.)

Agustín se movía dentro del mismo círculo general de pensamiento. Fue su lucha contra los Donatistas la que lo obligó a reflexionar más profundamente sobre la esencia de la Iglesia. Es triste mencionar que su concepción de la Iglesia no está totalmente en armonía con su doctrina del pecado y la gracia. A decir verdad, hay un cierto dualismo en su idea de la Iglesia. Por un lado, él es el predestinacionista que concibe a la Iglesia como la compañía de los elegidos, la *communio sanctorum*, quienes tienen el Espíritu de Dios y se caracterizan por el verdadero amor. Lo realmente importante es pertenecer a la Iglesia así concebida, y no estar en la Iglesia en un sentido meramente externo y participar de los sacramentos. Es mediante la intercesión de esta comunidad que los pecados son perdonados y los dones de la gracia son otorgados. La unidad real de los santos y por lo tanto de la Iglesia es una unidad invisible. Al mismo tiempo, ésta existe sólo dentro de la Iglesia Católica, pues es sólo allí donde el Espíritu obra y el verdadero amor habita.

Por otro lado, él es el hombre que, al menos en sus aspectos generales, sostiene la misma idea de Iglesia que Cipriano. La verdadera Iglesia es la Iglesia Católica, en la que la autoridad apostólica es continuada por sucesión episcopal. Está dispersa en todo el mundo, y fuera de ella no hay salvación, pues es sólo dentro de sus límites que uno es llenado de amor y recibe el Espíritu Santo. Sus sacramentos no son meramente símbolos, sino que también están acompañados con un ejercicio real de energía divina. Dios realmente perdona pecados en el bautismo; y en Cena del Señor, realmente, da al alma refrescamiento espiritual. Al presente esta Iglesia es un cuerpo mixto, en el que están presentes miembros buenos y malos, pero que está destinado a una pureza perfecta en el futuro.

Los donatistas criticaron a Agustín diciendo que él dividía a la Iglesia en dos Iglesias, la Iglesia mixta del presente y la Iglesia pura del futuro en el cielo. Respondiéndoles, Agustín sostenía también la pureza de la sola Iglesia Católica en el presente, pero la veía más particularmente en la institución objetiva con sus oficios, sacramentos y ministraciones. Además de ello, Agustín también defendía una cierta pureza subjetiva. Aunque admitía que miembros buenos y malos están intermerzclados en la Iglesia, sin embargo, sostenía que estos dos no estaban en ella exactamente en el mismo sentido. Aunque los malvados no podían ser externamente excluidos, no obstante, ellos estaban internamente separados de los píos: Ellos pertenecen a la casa, pero no están en la casa; ellos son los tumores malignos del cuerpo de Cristo que están destinados a ser desechados. De este modo,

Agustín efectuó en el pensamiento la pureza que los Donatistas buscaban realizar en la vida presente.

Otro punto a ser considerado aquí es la doctrina de Agustín acerca del Reino de Dios. Los Padres más antiguos usaron el término «Reino de Dios» para describir el resultado y meta del desarrollo de la Iglesia, es decir, como una designación del reino escatológico. Pero Agustín dice: «La Iglesia es hoy mismo el Reino del Cielo.» Pero sobre todo, lo que Agustín quiere decir es que los santos constituyen el Reino de Dios, aunque también aplica el término colectivamente a los líderes de la Iglesia. Si bien el Reino es idéntico con los píos y santos, lo es también la Iglesia episcopalmente organizada. El contraste entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo (o del diablo) es considerado como equivalente al contraste entre Cristianismo y paganismo, entre los buenos y los malos (incluyendo ángeles y diablos), entre los santos y los malvados aun dentro de la Iglesia, entre los espirituales y los carnales, entre los elegidos y los no elegidos. El mundo malvado nunca es representado como *equivalente* al Estado, pero puesto que la *civitas Dei* puede ser y es frecuentemente concebida como la Iglesia empírica, es posible que (como se dice frecuentemente) Agustín pensó de la *civitas mundi* como algo que encontraba su personificación en el Estado.

Agustín no elaboró una verdadera síntesis de sus opiniones divergentes respecto a la Iglesia, y bien puede cuestionarse si es que tal síntesis es posible. Harnack llama la atención al hecho de que en Agustín «la *externa societas sacramentorum*, la cual es *communio fidelium et sanctorum*, y finalmente también el *numerus praedestinatorum* son la una y misma Iglesia.» (Ver, *Outlines of History of Dogma*, p. 362.)

Consecuentemente, a la interrogante ¿quiénes están en la Iglesia? podría darse una triple respuesta. Puede decirse: (a) todos los predestinados incluyendo aquellos que están aún inconversos; o (b) todos los creyentes incluyendo aquellos que recaerán; o (c) todos aquellos que toman parte en los sacramentos. Pero luego surge la pregunta, ¿Cuál es la verdadera Iglesia, la externa comunión de los bautizados, o la comunión espiritual de los elegidos y los santos, o ambas, puesto que tampoco hay salvación fuera de ninguna de ellas? Además, ¿Cómo se relaciona la Iglesia, en tanto constituida del número de los elegidos, a la comunión de los fieles? Claramente éstos no son idénticos, porque algunos pueden ser de los fieles pero que no son de los elegidos y finalmente perdidos. Y cuando Agustín dice que nadie tiene a Dios por Padre, sin tener a la Iglesia, que es la única Iglesia Católica visible, por madre, la pregunta que naturalmente surge es, ¿Qué pasa con los elegidos que nunca se unen a la Iglesia? Nuevamente, si la única Iglesia Católica visible es, como Agustín sostiene, el verdadero cuerpo de Cristo, ¿no prueba esto la contención de los Donatistas que las personas malvadas y los herejes no pueden ser tolerados en ella? Una vez más, si la Iglesia se funda en la gracia de Dios que predestina, ¿cómo es posible que aquellos que una vez han recibido la gracia de regeneración y el perdón de pecados en el bautismo, lo pierdan otra vez y así pierdan la salvación? Finalmente, si Dios es la única fuente absoluta de toda gracia y la distribuye de manera soberana, ¿puede considerarse correcto el atribuir este poder a la Iglesia visible con sus sacramentos, y hacer la salvación dependiente de la membresía en aquella organización? En conexión con este punto, puede decirse que su concepto de

la predestinación lo detuvo de ir en la dirección del sacramentalismo hasta donde fueron algunos de sus contemporáneos.

1.2. EN LA EDAD MEDIA

Es un hecho sorprendente que, mientras los teólogos de la Edad Media tienen muy poco que decir acerca de la Iglesia y por lo tanto pocos elementos que contribuir al desarrollo de la doctrina de la Iglesia, sin embargo, la Iglesia misma realmente se desarrolló muy unida, compactamente organizada y absolutamente jerárquica. Las semillas para este desarrollo fueron encontradas en los escritos de Cipriano y en las enseñanzas de Agustín respecto a la Iglesia como una organización externa. La otra idea (y la más fundamental) del gran Padre de la Iglesia, aquella de la Iglesia como la *communio sanctorum*, fue enteramente descartada y de este modo permaneció en un estado latente.

Dos ideas llegaron a ser prominentes en la Edad Media, a saber, la primacía de Roma y la identidad de la Iglesia con el Reino de Dios.

Durante los siglos cuarto y quinto ganó actualidad la tradición de que Cristo había dado a Pedro una primacía oficial sobre los otros apóstoles y que él había sido el primer obispo de Roma. Además se afirmó que esta primacía pasó a sus sucesores, los obispos de la ciudad imperial. Esta idea no solamente fue fomentada por sucesivos obispos, sino que también se apeló a la imaginación popular, pues a la caída de la parte occidental del imperio, ello parecía contener una promesa de renovación en otra forma de las antiguas glorias de Roma. En el año 533, Justiniano el emperador bizantino, reconoció

la primacía del obispo de Roma sobre los ocupantes de otras sedes patriarcales. Gregorio el Grande aún rehusó el título de «obispo universal», pero en el año 607 el título fue conferido a su sucesor, Bonifacio III, quien no tuvo escrúpulos de aceptarlo. De allí en adelante la primacía espiritual de los subsiguientes obispos de Roma fue generalmente honrada en Occidente aunque vigorosamente resistida en el Este. Ello marca el inicio del papado. Así la Iglesia recibió una cabeza externa y visible, la cual muy rápidamente se desarrolló en un monarca absoluto.

Junto a esta idea, se desarrolló aquella otra de que la Iglesia Católica era el Reino de Dios en la tierra, y que, por lo tanto, el obispado romano era un reino terrenal. Esta noción fue grandemente alentada mediante dos falsificaciones, la «Donación de Constantino» y los «Decretos Falsificados», ambos fueron mañosamente impuestos sobre la gente en el siglo nueve para probar que la autoridad entonces reclamada por los papas se les había conferido y que tan temprano como en el siglo tercero, había sido ejercida por sus predecesores.

La identificación de la Iglesia visible y organizada con el Reino de Dios tuvo consecuencias importantes y de largo alcance. Si sólo la Iglesia es el Reino de Dios, luego todos los deberes y actividades cristianas deben tomar la forma de servicios rendidos a la Iglesia, pues Cristo habla del Reino como el bien supremo y como la meta de todo esfuerzo cristiano. La vida natural y social asumió así un carácter eclesial unilateral. Todo lo que no estaba bajo el control de la Iglesia se consideraba como puramente secular, y su renunciación llegó a ser una obra de piedad es-

pecial. La vida de los eremitas y monjes sobresalió como un gran ideal.

Otro resultado fue que se atribuyó una indebida significación a las ordenanzas externas de la Iglesia. El Reino de Dios es representado en el Nuevo Testamento no sólo como la meta de la vida cristiana, sino también como la suma total de la felicidad cristiana. Consecuentemente, se pensaba que todas las bendiciones de salvación venían al hombre mediante las ordenanzas de la Iglesia. Sin su uso, la salvación se consideraba imposible.

Finalmente, la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios condujo a la secularización práctica de la Iglesia. Como un reino externo, la Iglesia sintió la obligación de definir y defender su relación frente a los reinos del mundo, y gradualmente empezó a poner más atención en la política que en la salvación de las almas. La mundanalidad tomó el lugar de la espiritualidad. En vista del carácter superior del Reino de Dios y de su destino universal, no fue sino natural que los pontífices romanos buscaran realizar el ideal del Reino de Dios demandando de los emperadores sujeción al gobierno de la Iglesia. Esta fue la ambición apasionada de los grandes papas tales como Gregorio VII (Hildebrando), Inocencio III, y Bonifacio VIII.

No fue sino hasta después de la Reforma que la concepción católico-romana de la Iglesia fue formulada oficialmente. Pero es mejor llamar la atención a la forma que asumió finalmente en este aspecto, porque la idea ya encontró real personificación en la Iglesia de Roma antes de la Reforma, y porque la concepción protestante se entiende mejor cuando se la ve en el contexto de la idea católico-romana acerca de la Iglesia. El Concilio de Trento no se aventuró a discutir sobre una correcta definición de Iglesia. Ello se debía al hecho de que, aunque los más altos oficiales de la Iglesia deseaban el reconocimiento del sistema papal, un gran número de obispos era completamente episcopal en sus ideas. Ellos no estaban dispuestos a admitir que toda la autoridad eclesiástica pertenece principalmente al Papa y que los obispos derivan su autoridad de él, sino que más bien creían que los obispos derivan su autoridad directamente de Cristo. Este choque de ideas hizo que fuese imprudente el intentar la formulación o definición de la Iglesia.

Sin embargo, el Catecismo Tridentino define a la Iglesia como «el cuerpo de todos los fieles que han vivido hasta ahora sobre la tierra, con una cabeza invisible, Cristo, y con una cabeza visible, el sucesor de Pedro, quien ocupa la sede romana.» El Cardenal Bellarmino (1542-1621) supera a todos los de su tiempo en dar una clara representación de la concepción católico-romana de la Iglesia. Según él, la Iglesia es «la compañía de todos los que están unidos por la profesión de la misma fe cristiana y por el uso de los mismos sacramentos, y que están bajo el gobierno de pastores legítimos y principalmente del vicario de Cristo en la tierra, el Pontífice romano.» La primera cláusula de esta definición (profesión de la misma fe cristiana) excluye a todos los no creyentes; la segunda (uso de los mismos sacramentos) excluye a los catecúmenos y aquellos que son excomulgados; y la tercera (obediencia al Pontífice romano) excluye a todos los cismáticos tales como los cristianos griegos.

En relación a la concepción de la Iglesia según los católico-romanos, deben notarse los siguientes detalles:

1. Se subraya fuertemente la naturaleza visible de la Iglesia. La razón última para la visibilidad de la Iglesia se encuentra en la *encarnación* de la Palabra divina. La Palabra no descendió a las almas de los hombres, sino que apareció como un hombre entre los hombres, y en armonía con esta aparición, en la actualidad, lleva a cabo su obra mediante un medio humano visible. La Iglesia puede, incluso, ser considerada como una continuación de la encarnación. Cristo mismo proveyó para la organización de la Iglesia mediante el nombramiento de apóstoles y al poner uno de ellos (Pedro) a la cabeza de los apóstoles. Los Papas son los sucesores de Pedro, y los obispos los sucesores de los apóstoles en general. El Papa posee autoridad directa y absoluta, mientras que los obispos sólo tienen una autoridad limitada que deriva de los Papas.

2. Se hace una distinción muy importante entre la Iglesia magisterial (*ecclesia docens*) y la Iglesia oyente, que aprende o que cree (*ecclesia audiens, discens, o credens*). La primera consiste de todo el clero con el Papa a la cabeza; la segunda, de todos los fieles que honran la autoridad de sus pastores legítimos. Es principalmente a la *ecclesia docens* que los católico-romanos atribuyen los atributos que se aplican a la Iglesia. Ella es la única, católica, apostólica, infalible y perpetua Iglesia, que niega el derecho a la existencia a todas las otras, y por lo tanto asume una actitud intolerante contra ellas. La *ecclesia audiens* es totalmente dependiente de aquella, y tiene parte en los gloriosos atributos de la Iglesia sólo en una manera derivada.

3. La Iglesia está formada como un ser humano, de cuerpo y alma. El alma de la Iglesia consiste, en cualquier momento particular, de «la sociedad de aquellos que son llamados a la fe de Cristo, y que están unidos a Cristo mediante dones y gracias sobrenaturales.» No todos los elegidos están en el alma de la Iglesia, ni tampoco lo son todos aquellos que están dentro de los elegidos, puesto que siempre hay aquellos que apostatan; y algunos de aquellos que no están en el cuerpo de la Iglesia pueden estar en el alma, tales como los catecúmenos que poseen las gracias necesarias. El cuerpo de la Iglesia es la sociedad de aquellos que profesan la verdadera fe, sean justos o pecadores. Sólo las personas bautizadas pertenecen a la Iglesia, pero algunas personas bautizadas, tal como los catecúmenos, aún no pertenecen a la Iglesia.

4. En la Iglesia, Cristo distribuye la plenitud de aquellas gracias y bendiciones que Él mereció por los pecadores. Cristo hace esto, exclusivamente mediante la agencia del clero, es decir, a través de los oficiales legítimos de la Iglesia. Por consiguiente, la institución de la Iglesia lógicamente precede al organismo, la Iglesia visible precede a la invisible. La Iglesia es *mater fidelium* antes de ser *coetus fidelium*[17]. La *ecclesia docens* precede a la *ecclesia audiens*, y es muy superior a ella.

5. La Iglesia es exclusivamente una institución de salvación, un arca de salvación. Como tal tiene tres funciones: (1) propagar la verdadera fe mediante el ministerio de la palabra, (2) efectuar la santificación por medio de los sacramentos, y (3) gobernar a los creyentes según la ley eclesiástica. Pero es solamente la *ecclesia docens* la que puede hacer

[17] *coetus fidelium* significa: La asamblea de los fieles. Este término se aplicó a la Iglesia concebida como comunidad. N. del Tr.

todo esto. Estrictamente hablando, por lo tanto, ella constituye la Iglesia. Ella es (bajo Cristo) la única mediadora de salvación, la depositaria y distribuidora de gracia para todos los hombres y la única arca de seguridad para todo el género humano. El orden en la obra de salvación es, no que Dios mediante su palabra conduce a los hombres hacia la Iglesia, sino al contrario, que la Iglesia conduce a los hombres hacia la Palabra y hacia Cristo.

1.3. DURANTE Y DESPUÉS DE LA REFORMA.

La concepción de Iglesia que nació durante la Reforma fue bastante diferente a la de la Iglesia Católico-romana. Lutero, gradualmente se fue apartando de la concepción papal. La discusión de Leipzig abrió el camino para nuevas ideas acerca de la Iglesia y su autoridad.

a. ***La posición Luterana***. Lutero rechazó la idea de una Iglesia infalible, de un sacerdocio especial, y de los sacramentos que operaban de un modo mágico, y restauró a su legítimo lugar el concepto bíblico del sacerdocio de todos los creyentes. Él consideró a la Iglesia como una comunión espiritual de aquellos que creen en Cristo, una comunión establecida y sostenida por Cristo como su Cabeza. Él enfatizó la unidad de la Iglesia, pero distinguió entre dos aspectos de ella, uno visible y otro invisible. Según Seeberg, Lutero fue el primero en hacer esta distinción. Sin embargo, Lutero fue muy cuidadoso en señalar que éstas no son dos Iglesias, sino solamente dos aspectos de la misma Iglesia. Su insistencia sobre la invisibilidad de la Iglesia sirvió al propósito de *negar* que la Iglesia es *esencialmente* una *sociedad externa con una cabeza xvisible*, y para afirmar que la esencia de la Iglesia debe encontrarse en la esfera de lo invisible; es decir, en la fe, la comunión con Cristo, y en la participación en las bendiciones de la salvación mediante el Espíritu Santo.

Sin embargo, esta misma Iglesia se hace visible y puede ser conocida, no por la jefatura del Papa, ni por el gobierno de Cardenales y Obispos, ni por ninguna clase de parafernalia externa, sino por la administración pura de la Palabra y los sacramentos. Lo realmente importante para el hombre es que él pertenece a la Iglesia espiritual invisible; pero esto está estrechamente conectado con la membresía en la Iglesia visible. Cristo reúne a la Iglesia por su Espíritu, pero al hacer esto Él mismo se sujeta a los medios escogidos, la Palabra y los sacramentos. De ahí la necesidad de una sociedad eclesiástica externa, a la que Lutero describe como «el número o multitud de los bautizados y creyentes que pertenecen a un sacerdote u obispo, ya sea en una ciudad, o en todo un país, o en todo el mundo.» Lutero admite que la Iglesia, externamente considerada, siempre albergará un número de miembros hipócritas y malvados, que no participan en los ejercicios espirituales de la Iglesia. La Confesión de Augsburgo define a la Iglesia visible como «la congregación de los santos, en la cual, el Evangelio es correctamente enseñado y los sacramentos son correctamente administrados.»

b. ***La posición Anabautista***. Los anabautistas representan la reacción más extrema a la externalización católico-romana de la Iglesia. Aunque Roma basó, en gran medida, su organización en el Antiguo Testamento, ellos negaban la identidad de la Iglesia del Antiguo Testamento con la del

Nuevo, e insistieron en una Iglesia de creyentes solamente. Si bien los niños tenían un lugar en la Iglesia del Antiguo Testamento, ellos no tenían un lugar legítimo en la Iglesia del Nuevo Testamento, puesto que ni podían ejercer fe ni podían hacer profesión de ella. En su insistencia en la espiritualidad y santidad de la Iglesia, muchos de ellos, incluso despreciaban a la Iglesia visible y los medios de gracia. A diferencia de los luteranos con su sistema territorial, los anabautistas demandaban la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, algunos hasta llegaron al extremo de decir que un cristiano no puede ser magistrado, ni puede rendir un juramento, ni tomar parte en guerra alguna.

c. ***La posición Reformada.*** La concepción reformada de la Iglesia es fundamentalmente la misma de Lutero, aunque difiere de ella en algunos puntos relativamente importantes. Ambas posiciones están de acuerdo en que, la verdadera esencia de la Iglesia se encuentra en la *communio sanctorum* como una entidad espiritual, es decir, en la Iglesia invisible. Pero, mientras que los luteranos buscan la unidad y santidad de la Iglesia principalmente en las ordenanzas objetivas, tal como los oficios, la Palabra y los sacramentos; los reformados veían dicha unidad y santidad en un sentido más amplio, es decir, en la comunión subjetiva de los creyentes. Según los luteranos, las bendiciones de la salvación pueden obtenerse sólo en y a través de la Iglesia, ya que Dios al dispensar su gracia se sujeta a sí mismo absolutamente a los medios ordenados, la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos. Sin embargo, algunos de los reformados eran de la opinión que, la posibilidad de salvación se extiende más allá de los límites de la Iglesia visible, y

que el Espíritu de Dios no está absolutamente sujeto a los medios ordinarios de gracia, pero que puede obrar y salvar «cuándo, dónde y cómo a Él le plazca.» Además, los reformados hablaron también de la invisibilidad de la Iglesia en más de un sentido: (1) como *ecclesia universalis*, pues nadie puede ver la Iglesia de todas partes y en todo tiempo; (2) como *coetus electorum*[18], el cual no será completo y visible hasta la segunda venida de Cristo; y (3) como *coetus electorum vocatorum*[19], porque no somos capaces de distinguir absolutamente los verdaderos de los falsos creyentes. Finalmente los reformados encontraban las verdaderas marcas de la Iglesia, no solamente en la verdadera administración de la Palabra y los sacramentos, sino también en la fiel administración de la disciplina eclesial. Además de todo esto, hubo también diferencias importantes en cuanto al gobierno de la Iglesia.

d. ***Posiciones Divergentes en la Post-Reforma.***

(1) ***Las posiciones Sociniana y Arminiana.*** Esta desviada concepción de la Iglesia tuvo importantes consecuencias prácticas. La uniformidad abrió el camino para la multiformidad, lo que a su turno dio origen a varias confesiones. Los reformadores buscaban mantener la adecuada conexión entre la Iglesia visible e invisible, pero la historia probó que esto era muy difícil. Y las Iglesias que estaban fuera de la comunión luterana y reformada frecuentemente sacri-

[18] *coetus electorum* significa: «La asamblea de los elegidos.» Esta es otra manera de referirse a la Iglesia invisible. N. del Tr.

[19] *coetus electorum vocatorum*, significa: «La asamblea de los llamados que son también elegidos.» N. del Tr.

ficaron la Iglesia invisible por la Iglesia visible, o *viceversa*. En realidad, los socinianos hablaban de la Iglesia invisible, pero en la vida real olvidaban todo acerca de ella, puesto que concebían a la religión cristiana simplemente como una doctrina aceptable. Los arminianos siguieron el mismo camino, al negar que la Iglesia es esencialmente la comunión invisible de los santos, y hacían de ella principalmente una sociedad visible. Además, despojaron a la Iglesia de su independencia al entregar al Estado el derecho de la disciplina, reteniendo para la Iglesia solamente el derecho de predicar el Evangelio y exhortar a sus miembros.

(2) **Las Posiciones Labadista y Metodista**. La tendencia opuesta se manifestó también, a saber, de pasar por alto a la Iglesia visible. Jean de Labadie fundó una «congregación evangélica» en Middelburg en 1666 a la que solamente podían pertenecer verdaderos creyentes. El pietismo en general insistía en la religión práctica. No sólo combatió a la mundanalidad, sino que veía al mundo en sí como un organismo de pecado, al cual todo cristiano «alerto» debe rechazar para no poner su alma en riesgo. Al mismo tiempo hizo que la gente fuera indiferente hacia la Iglesia institucional con sus funciones y sacramentos, y los congregó en asambleas privadas.[20] En estos círculos, crecientemente, se consideró a la Iglesia real como la comunión de

[20] Traducimos aquí la palabra inglesa «conventicles» como asambleas privadas. Pero *conventicle* puede también significar una reunión religiosa de carácter clandestino o ilegal. En Inglaterra por ejemplo, los no conformistas también celebraban *conventicles*. Esto sucedía cuando la iglesia del estado prohibía las reuniones públicas de las confesiones no oficiales. N. del Tr.

aquellos que compartían una iluminación especial del Espíritu Santo, y quienes, en virtud de la luz interior, también estaban de acuerdo exteriormente en su profesión y vida. Esta posición se encuentra también en algunos círculos del Metodismo, pero la aplicación consistente de ésta se vio en el Ejército de Salvación. Los convertidos no forman una Iglesia, sino un firme ejército de Jesucristo, distinguido del mundo por un uniforme distintivo y un modo especial de vida.

(3) **La Posición Católico-romana**. Después de la Reforma, la Iglesia Católico-romana se desplazó incluso más lejos, en la dirección de una absoluta jerarquía y llegó a ser más pronunciada en afirmar la autoridad del Papa. El Partido Gallicano, del que Bossuet fue el primer líder, por dos Siglos, en oposición a los jesuitas y al partido ultra-montano, mantuvo que el Papa podía errar en sus decisiones, y que está siempre subordinado a un concilio ecuménico. Esta fue también la enseñanza común de un gran número de libros de texto católico-romanos. En 1791, mil quinientos católicos ingleses firmaron una declaración negando que la infalibilidad papal sea un dogma de la Iglesia Católico-romana. Sin embargo, la oposición de los galicanos fue gradualmente vencida, y en 1870 el Concilio Vaticano declaró que «cuando el Pontífice romano, en virtud de su suprema autoridad apostólica, habla *ex cathedra* (es decir, cuando lo hace en cumplimiento de su oficio como pastor y maestro de todos los creyentes) definiendo una doctrina respecto a la fe o a la moral, *de fide vel moribus*, como una doctrina a ser sostenida por la Iglesia universal, entonces mediante la asistencia divina que le ha sido prometida en la persona de San Pedro, él goza

plenamente de aquella infalibilidad que el divino Redentor deseó que tuviese Su Iglesia para definir doctrina tocante a la fe y la moral; y en consecuencia, tales definiciones del Pontífice Romano son por sí mismas inmutables y no pueden ser cambiadas mediante aprobación de la Iglesia.» Los alemanes no estaban dispuestos a someterse a esta decisión, por lo tanto se constituyeron en «la Antigua Iglesia Católica» con el Dr. Doellinger, el historiador, como líder, y el Dr. Reinkens como su primer obispo.

En contraposición a los protestantes, los católico-romanos continúan gloriándose en su unidad, aunque ésta es más aparente que real. Esta Iglesia no sólo está dividida sobre la cuestión de la infalibilidad papal, sino que también alberga un número siempre creciente de ordenes monásticas, que con frecuencia conllevan a rivalidades y amargas disputas, lo cual demuestra que ellos están más divididos que muchas denominaciones protestantes. Además, la Reforma católico-romana, los separados de Roma (los-von-Rom) , y los movimientos modernistas, demuestran claramente que la enorgullecida unidad de la Iglesia de Roma es una mera uniformidad corporal antes que una unidad de espíritu y de propósito.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cuál es la significación especial que tuvo Cipriano en el desarrollo de la doctrina de la Iglesia? ¿Se pueden reducir a una unidad consistente las opiniones de Agustín acerca de la Iglesia? ¿Cómo podríamos explicar la dualidad en su descripción de la doctrina de la Iglesia? ¿Cómo se originó la concepción sacerdotal del ministerio? ¿En qué difieren las concepciones agustiniana y católico-romana en cuanto a la Iglesia como el Reino de Dios? ¿Cuál es la diferencia esencial en cuanto a la doctrina de la Iglesia entre los reformados y los católico-romanos? ¿Como conciben la relación entre la Iglesia y el Estado, los católico-romanos, los reformados y los luteranos respectivamente? ¿Cómo conciben a la Iglesia los modernistas de la actualidad?

BIBLIOGRAFÍA

Bannerman, *The Church of Christ*, Vol. I; A. Taylor Innes, *Church and State*; Schaff, *Church and State*; Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp.272-277, II, pp. 62-27, 312-319; III, pp.122-140, 369-374; Neander, *History of Christian Dogams*, I, pp.218-228; II, pp.394-398; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.133-136, 268-270, 383-391; II, pp.182-181, 378-382; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.171-179, 323-337; II, pp.214-133; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 170-172, 182-189, 209-221; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, cf. Indice.

II. LA DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS

2.1. LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

a. **Desarrollo de la doctrina antes de la Reforma**. El término sacramento se deriva del Latín *sacramentum,* con el cual la Vulgata tradujo el griego *musterion,* término que en el Nuevo Testamento se usa para designar algo que no estaba revelado en el Antiguo Testamento. Este término, más tarde adquirió otra connotación. Llegó a ser la designación de todo lo que era misterioso e incomprensible en la religión cristiana y en otras religiones, incluyendo cosas o acciones misteriosas. Este significado del término fue también transferido a la palabra latina *sacramentum,* la cual originalmente designaba el juramento requerido de un soldado, o una suma de dinero depositada como seguridad en casos de litigio y entregado al Estado o a los dioses, si se perdía el caso.

Esto explica el hecho de que la palabra «sacramento» tenga una aplicación un tanto amplia en los primeros siglos de la era cristiana. Podía ser usado para cualquier cosa a la cual se le adhería la idea de santidad. Tertuliano la aplica a las obras del Creador, y a la obra del Hijo encarnado, particularmente a su muerte. La señal de la cruz, la sal que se daba a los catecúmenos, la ordenación de los sacerdotes, el matrimonio, el exorcismo y la celebración del Sábado, todos ellos eran sacramentos. Al mismo tiempo, el término *sacramentum* fue aplicado especialmente al Bautismo y a la Cena del Señor.

El mismo uso inexacto del término se encuentra en los escritos de Agustín, Hilario, León el Grande, Gregorio el Grande y otros. En general, podría decirse

que los escolásticos siguieron la concepción agustiniana de los sacramentos como signos visibles y medios de una gracia invisible. No hubo unanimidad en cuanto a su número, el cual va desde cinco hasta treinta (Hugo de San Víctor). Pedro Lombardo, fue el primero en nombrar los bastante conocidos siete sacramentos de la Iglesia Católico-romana. En virtud del hecho que sus *Sententiae* llegaron a ser el libro general de teología, su opinión privada de pronto se convirtió en una *communis opinio,* y finalmente, en el año 1439 el Concilio de Florencia, oficialmente adoptó estos siete: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, orden sacerdotal, matrimonio y extrema unción.

Naturalmente, esta restricción en el número de los sacramentos, condujo a la delimitación del concepto. Una doctrina de los sacramentos era aún un deseo: la relación de lo sensorial con lo espiritual no estaba claramente definida; tampoco había una clara presentación de la manera en que los sacramentos obraban. Ocasionalmente, Agustín había hecho la eficacia de los sacramentos tan dependiente de la fe del recipiente, que el sacramento externo llegó a ser sólo una imagen de lo que Dios obraba en el alma. Esta noción se reflejaba claramente en una de las opiniones que fue predominante en el período escolástico (la cual, de hecho, fue dominante por algún tiempo), según la cual los sacramentos no contienen gracia sino que sólo la simbolizan, aunque Dios ha prometido acompañar el uso de los sacramentos con una operación directa de su gracia en las almas de los recipientes. Esta opinión se encuentra en Buenaventura y en Durandus, y llegó a ser la opinión predominante en la Edad Media mediante la defensa de Duns Scoto.

Sin embargo, junto a esta opinión había otra, a saber, que la gracia verdaderamente reside en el sacramento visible. Esto no significa que reside como un permanente poder en los elementos visibles, sino que «las palabras de la institución efectúan una *virtus*[21] (eficacia) en el signo externo, el cual reside en éste último hasta que esta *virtus* haya cumplido su propósito.» Hugo de San Víctor y Tomás de Aquino defendían esta opinión, que fue finalmente adoptada por la Iglesia.

En conexión con la interrogante de si la operación de los sacramentos depende o no, de alguna manera, de la merecida o inmerecida recepción o administración de ellos, el escolasticismo se dejó atraer por la opinión de que ellos eran efectivos *ex opere operato*[22]; es decir, en virtud de su administración objetiva. Por supuesto, esto significa que la recepción de la gracia sacramental no es dependiente de la devoción espiritual del recipiente, ni del carácter del sacerdote oficiante, aunque una preparación espiritual para la recepción del sacramento ciertamente traerá su recompensa. Se consideraba que la obra *ex opere operato* de los sacramentos marcaba la superioridad de los sacramentos del Nuevo Testamento sobre los del Antiguo Testamento.

El Concilio de Trento aprobó varias decisiones respecto a los sacramentos, de las cuales las siguientes son las más importantes:

[21] Que significa: «virtud». Pero la idea ligada a este término es la de eficacia o poder. N. del Tr.

[22] Que significa: «mediante la obra operada, o por la obra realizada/llevada a cabo». La idea detrás de esta expresión es que el sacramento comunica gracia al recipiente por la manera correcta de su aplicación, según lo prescrito por la Iglesia, la Iglesia Romana. N. del Tr.

(1) Los sacramentos son necesarios para la salvación, es decir, ellos deben ser recibidos o al menos deseados por aquellos que quieren ser salvos. Sin embargo, no puede decirse que todos ellos son necesarios *para cada hombre*. (2) Ellos contienen la gracia que significan, y la confieren *ex opere operato*, o mediante el acto realizado, a aquel que no presenta obstáculo a su operación, tal como un pecado mortal u otro obstáculo.

(3) La intención del sacerdote oficiante de administrar el sacramento con toda sinceridad, haciendo lo que la Iglesia se propone, es esencial para su validez. Él debe proponerse hacer lo que la Iglesia hace, pero por lo demás puede estar en pecado mortal. (4) Los sacramentos del bautismo, confirmación y orden (u ordenación) imprimen un carácter indeleble en el alma del recipiente, y por lo tanto no pueden repetirse.

(5) Los sacerdotes y sólo ellos son los legítimos administradores de los sacramentos. Sin embargo, la confirmación y la ordenación pueden ser administradas solamente por los obispos, y en casos de necesidad, el bautismo puede ser administrado por laicos.

Además del Bautismo y la Cena del Señor, se reconocen los siguientes sacramentos: Confirmación, penitencia, extremaunción, ordenación (órdenes) y matrimonio. Estos pueden describirse brevemente como sigue:

(1) La confirmación es un sacramento por el cual, por medio de la imposición de manos del sacerdote, unción y oración, aquellos ya bautizados reciben la séptuple gracia del Espíritu Santo, de tal manera que puedan profesar su fe firmemente, y vivirla fielmente. (2) La penitencia es el sacramento por el

cual, aquellos que de corazón están arrepentidos de sus pecados, que sinceramente los confiesan y que están dispuestos a cumplir la penitencia que se les impone, obtienen el perdón de los pecados mortales cometidos después del Bautismo. (3) Extremaunción es el sacramento en el cual aquellos que parecen estar cerca a la muerte, mediante el ungimiento con aceite santo, y por la oración del sacerdote, reciben la gracia especial para confiar en la misericordia de Dios y para resistir los ataques finales y tentaciones del diablo. (4) Ordenación o santas órdenes, es el sacramento que comunica a aquellos que lo reciben, el poder pleno del sacerdocio junto con una gracia especial para desempeñar bien sus deberes. (5) El matrimonio es el sacramento por el cual un hombre y una mujer se unen en santo matrimonio y reciben la gracia necesaria para desempeñar fielmente los deberes de su estado hasta la muerte.

Los siguientes puntos merecen atención aquí: (1) Roma concibe la gracia que se comunica en los sacramentos exclusivamente como una gracia santificante infundida que eleva al hombre al orden sobrenatural y lo hace partícipe de la naturaleza divina. Se considera como don sobrenatural que viene al hombre desde afuera. El perdón de pecados, que generalmente se conecta con el Bautismo en la Escritura, ocupa un lugar relativamente sin importancia en el sistema romano. (2) La conexión del sacramento con la Palabra es prácticamente ignorada. La Palabra tiene alguna significación pero sólo es preparatoria, en la que obra una fe puramente histórica, la cual no puede realmente salvar, excepto cuando es motivada por el amor, es decir, *de gratia infusa*[23]. Puesto

[23] Que significa: «de la gracia infundida.» N. del Tr.

que este amor se comunica solamente por el sacramento, éste adquiere una significación independiente al lado de la Palabra y realmente la supera en valor. (3) La fe no es un requisito absoluto para la recepción del sacramento. La gracia santificadora está presente como un elemento material en el sacramento, es comunicada por éste *ex opere operato*, y presupone a lo más, que el recipiente no pone obstrucciones insuperables en el camino.

b) La doctrina de los Reformadores y de la Teología posterior. En cada uno de los puntos que acabamos de mencionar, la Reforma sometió a revisión bíblica la doctrina de los sacramentos. Lutero, Calvino y Zwinglio estaban de acuerdo en su oposición a Roma. Se unieron en la posición de que la gracia que se imparte en los sacramentos es ante todo, la gracia perdonadora de Dios, que tiene que ver con la *culpa* del pecado antes que con la naturaleza inferior del hombre desposeído del *donum superadditum*[24]. Ellos también compartían la convicción de que los sacramentos son signos y sellos unidos a la Palabra, que no comunican clase alguna de gracia que no sea también impartida por la Palabra, y que no tienen valor aparte de la Palabra. Finalmente, también estaban de acuerdo con la opinión de que, el sacramento en sí mismo no dependía de la fe del recipiente, pero sí su operación y su fruto, y por lo tanto siempre presupone gracia salvadora.

Pero aunque Lutero, Calvino y Zwinglio estaban unidos en estos detalles, de pronto llegó a ser claro

[24] Que significa: «don sobreañadido.» En la teología medieval éste se concebía como un don especial de gracia, sobreañadido a la naturaleza humana depués de su creación pero antes de la caída. N. del Tr.

que diferían en puntos importantes. Los sacramentos llegaron a ser la manzana de la discordia entre ellos. En oposición a Roma, al inicio, Lutero enfatizó el hecho de que la operación de los sacramentos es dependiente de la fe del recipiente, y más tarde dio mayor importancia a su íntima y esencial conexión con la Palabra, de la cual ellos son signos y sellos. Los sacramentos difieren de la Palabra especialmente en esto: que no son dirigidos a la Iglesia en general, sino a individuos.

Como resultado de su lucha contra los anabautistas, en 1524, Lutero enfatizó la absoluta necesidad de los sacramentos y su carácter objetivo, haciendo que la efectividad sea dependiente de la divina institución antes que del estado subjetivo del recipiente. (Véase Heppe, Dogmatiek, III, p. 380.) La misma controversia le llevó a insistir en la conexión temporal, corporal y local entre el signo y la cosa significada. En su opinión, el poder divino está presente en el sacramento *como la Palabra visible*, y como tal es el vehículo de la gracia divina.

Puesto que los sacramentos son administrados solamente a los creyentes, Zwinglio concibe que son, ante todo, signos y pruebas de fe, y sólo secundariamente medios para el fortalecimiento de la fe como recordatorios de las bendiciones obtenidas por fe, y para dirigir nuestra fe fuera de nosotros mismos, es decir, hacia la gracia de Dios en Jesucristo. Según Zwinglio, los sacramentos eran conmemorativos e insignias de profesión, aunque también utiliza expresiones que parecen apuntar a una significación más profunda.

Calvino también considera los sacramentos como actos de confesión, pero sólo secundariamente. Según él los sacramentos son, ante todo, signos y sellos

de las promesas de Dios que dirigen las atención a las riquezas de su gracia. Encuentra su elemento esencial en la Palabra de promesa, en el Pacto de Gracia, y en la persona de Cristo con todas sus bendiciones. Pero no concibió que estas bendiciones espirituales estaban presentes en los elementos visibles, inherentes en ellos, haciéndolos más o menos distribuidores independientes de la gracia divina. Según él, Dios es y será la única fuente de gracia, y los sacramentos son meramente instrumentos, por medio de los cuales esta gracia es comunicada. Dios comunica esta gracia solamente a los creyentes nutriéndolos y fortaleciendo su fe. Los no creyentes pueden recibir el signo externo, pero no participan de la cosa significada.

Fuera de las iglesias luteranas y reformadas, la concepción de Zwinglio acerca de los sacramentos gozó de gran popularidad. Los anabautistas negaban que los sacramentos son sellos y los consideraban sólo como signos y símbolos. Ellos dan una representación visible de las bendiciones transmitidas a los creyentes, pero hacen esto meramente como actos de confesión, no comunican gracia alguna.

Los socinianos consideraban la Cena del Señor como un conmemorativo de la muerte de Cristo, y el Bautismo meramente como un rito primitivo de profesión para los conversos judíos y paganos, sin ninguna validez permanente. Los arminianos hablan de los sacramentos como que éstos exhiben y sellan las bendiciones de la gracia, pero no quieren dar la idea de que ellos son signos y sellos de la promesa de Dios y que comunican gracia. Ellos son, más bien, simplemente signos del pacto entre Dios y el hombre, en el que Dios exhibe su gracia y el

hombre promete vivir una vida santa.

Los racionalistas redujeron los sacramentos a meros conmemorativos y recordatorios de confesión, cuyo propósito es la promoción de la virtud. Scheleiermacher hizo el intento de mantener el carácter objetivo de los sacramentos, y unir todas las diferentes opiniones en una síntesis superior, pero no tuvo éxito. En el siglo XIX muchos neo-luteranos y los puseyitas[25] en Inglaterra defendieron una doctrina de los sacramentos que nos recuerda fuertemente a la concepción católico-romana.

2.2. EL BAUTISMO

a. ***Desarrollo de la doctrina antes de la Reforma.*** El Bautismo fue el principal entre los sacramentos como rito de iniciación dentro de la Iglesia. Aun en los Padres apostólicos se encuentra la idea de que, el Bautismo era instrumental en efectuar el perdón de pecados y en comunicar la nueva vida de regeneración. Por lo tanto, podría decirse que en cierto sentido algunos de los Primeros Padres de la Iglesia enseñaron que el Bautismo producía regeneración. Pero esta afirmación necesita ciertas precisiones:

[25] Este nombre designa a los seguidores de Edward Bouverie Pusey, un tratadista Anglicano descendiente de una familia Hugonote de Bouverie (Francia). Se dice que solamente tuvo seguidores hasta el decenio, pues por sus esfuerzos de renovación de la concepción medioeval de los sacramentos, condujo a una renovación de las ceremonias y culto medievales en Inglaterra. Esto a su vez anuló sus esfuerzos de unión de la Iglesia Anglicana con la Iglesia Romana. Sus principales obras referentes al tema de los sacramentos fueron: «La Doctrina de la presencia real según los Padres», «la doctrina de la presencia real en la Iglesia Anglicana». Véase, *The New Schaff-Herzlog Enciclopedia of Religious Knowledge*, editada por Samuel Macaulay Jackson. Funk and Wagnalis Company, New York, USA, 1911, vol. IX, p. 371. N. del Tr.

(1) Ellos sostenían que el Bautismo era eficaz en el caso de adultos solamente en conexión con la correcta disposición y propósito interno, aunque Tertuliano parecía haber pensado que la recepción misma del rito llevaba consigo la remisión de pecados. (2) Ellos no consideraban que el Bautismo era absolutamente esencial para la iniciación de la vida espiritual, o la vida de regeneración, sino que más bien lo veían como el elemento complementario en el proceso de renovación.

El Bautismo de niños era muy común en el tiempo de Orígenes y Tertuliano, aunque este último se oponía a dicho Bautismo sobre la base de que era inexpediente poner los niños bajo la pesada responsabilidad del pacto Bautismal. La opinión general era que, en ningún caso, el Bautismo debería repetirse; pero no hubo una opinión unánime en cuanto a la validez del Bautismo administrado por herejes. El obispo de Roma afirmaba que sí podía considerárselo válido, pero Cipriano lo negaba. Finalmente la opinión del obispo de Roma ganó la primacía, y llegó a ser un principio fijo el no rebautizar aquellos que habían sido bautizados de acuerdo a la fórmula trinitaria. El modo del Bautismo no se disputó. Si bien se practicaba la inmersión, éste no era el único modo, y ciertamente no se consideraba que era lo esencial del bautismo.

Desde el Siglo II en adelante, la concepción del Bautismo cambió gradualmente. La idea que ganó terreno de manera siempre creciente fue la de que, el sacramento obra más o menos mágicamente. Hasta cierto punto el mismo Agustín promovió esta idea, aunque consideraba que en el caso de adultos, la fe y el arrepentimiento eran condiciones necesarias del Bautismo. Sin embargo, en el caso de los ni-

ños, parece ser que Agustín asumía que el Bautismo era efectivo *ex opere operato*. Él sostenía que los niños que morían sin el Bautismo estaban perdidos, y que en el caso de aquellos que son bautizados, la fe de la Iglesia representada por los padrinos, puede ser aceptada como si fuese la del niño. Además, Agustín sostenía que en cada caso el Bautismo imprime en el niño un *character indelibilis*[26], en virtud del cual, por derecho, pertenece a Cristo y a su Iglesia. Definió el efecto del bautismo más específicamente de lo acostumbrado, declarando que si bien éste quita totalmente el pecado orignal en tanto culpa, no lo quita totalmente en tanto corrupción de la naturaleza. En general, el Bautismo ahora se consideraba absolutamente necesario, aunque el martirio era considerado como un equivalente pleno del lavado bautismal. En vista de estos hechos, es razonable estimar que el Bautismo de niños fue generalmente practicado.

Al principio, los escolásticos compartieron la opinión de Agustín de que el Bautismo en el caso de adultos presupone fe, pero gradualmente llegaron a considerar que el sacramento era efectivo *ex opere operato*, y minimizaron la importancia de las condiciones subjetivas. Así pues, el camino estaba preparado para la concepción católico-romana del Bautismo, según la cual, éste es el sacramento de regeneración y de iniciación en la Iglesia. Contiene la gracia que significa y la confiere *ex opere operato* sobre todos aquellos que no ponen obstáculos en el camino. La gracia así conferida es de primerísima importancia, puesto que incluye: (1) El *character indelibilis*, que le lleva a uno bajo la jurisdicción

[26] Que significa: «carácter indeleble.» N. del Tr.

de la Iglesia. (2) Liberación de: (a) la culpa del pecado original y de la culpa de los pecados cometidos hasta el tiempo del bautismo; (b) la corrupción del pecado, aunque la concupiscencia permanece como el agente fomentador del pecado; y (c) el castigo eterno y también de todos los castigos temporales, excepto cuando éstos son el resultado natural del pecado. (3) Renovación espiritual mediante la infusión de la gracia santificadora y de las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y el amor. (4) Incorporación en la comunión de los santos y en la Iglesia visible de los creyentes. En razón de esta importancia del Bautismo, se juzgaba muy esencial que debía ser administrado tan pronto como fuese posible, y en casos de necesidad por laicos o, incluso, por personas que no eran cristianas.

b. ***La doctrina de los Reformadores y de la Teología Posterior***. La oposición de la Reforma contra la Iglesia Católico-romana no se centró en el Bautismo sino en la Cena del Señor. En realidad, los alemanes adoptaron mucho de la Iglesia Católico-romana en cuanto al Bautismo, y hasta retuvieron muchas de las ceremonias conectadas con éste, tal como la señal de la cruz, exorcismo, padrinos, etc. Lutero enseñó que la Palabra de Dios con su intrínseco poder divino hace del agua del Bautismo una misericordiosa agua de vida y un lavado de regeneración. No es simplemente agua común, sino «el agua comprendida en el mandamiento de Dios y relacionada con la Palabra de Dios.» (Catecismo Menor IV.1.)

Al principio, Lutero hizo que el efecto saludable del bautismo dependiera de la fe, pero en vista de que los niños difícilmente puede ejercer fe, luego él afirmó que Dios por su gracia anteceden-

te obra la fe en el subconsciente del niño, y finalmente devolvió a los doctores las preguntas implícitas, diciendo: «Nosotros no bautizamos sobre aquella (fe en el niño), sino solamente sobre el mandamiento de Dios.» Sin embargo, muchos teólogos luteranos retuvieron la doctrina de una fe infantil, sea como una pre-condición para el bautismo, o como un efecto inmediatamente producido por su administración. En el segundo caso la implicación es, claro está, que el sacramento obra *ex opere operato*. Obra la regeneración y quita la culpa y poder del pecado, pero no quita totalmente su corrupción. La *radix aut fomes peccati* permanece.

En oposición a Lutero y Zwinglio, en Alemania, Suiza y Holanda, surgió una nueva secta durante la Reforma, la cual negaba la validez del Bautismo de niños. Sus adherentes fueron llamados anabautistas por sus oponentes, puesto que ellos insistían en rebautizar aquellos que fueron bautizados en su infancia, cuando éstos querían unirse a su círculo. Sin embargo, no consideraban que esto era rebautismo, porque no aceptaban el Bautismo de infantes como verdadero Bautismo. En su estimación, no había verdadero Bautismo que no fuese precedido de una profesión voluntaria de fe en Jesucristo. Los niños no tienen realmente un lugar en la Iglesia. Los sucesores espirituales de los anabautistas prefieren hablar de sí mismos como anti-pado-bautistas.

Los reformados procedieron sobre la asunción de que el Bautismo fue instituido para los creyentes y por lo tanto no produce la fe sino que la fortalece. Pero al proceder sobre esta asunción, enfrentaron una doble dificultad. En oposición a los anabautistas, a los católico-romanos y a los luteranos, los reformados tenían que probar que los niños

pueden considerarse como creyentes antes del Bautismo, y que como tales debían ser bautizados. Además de ello, tenían que definir el beneficio espiritual que el niño recibe en el bautismo, en vista de que éste aún no está en la posición de ejercer fe activa, y por lo tanto no puede ser fortalecido en ella. En general, se puso muy poca atención en este último punto. Comúnmente se decía que el Bautismo da a los padres la seguridad de que su hijo se incorpora dentro del pacto, como una fuente de rica consolación para el niño mientras crece, y le da, aun en su estado inconsciente, un derecho a todas las bendiciones del pacto.

La respuesta a la pregunta de cómo se deben considerar a los niños que reciben el Bautismo variaron desde el principio. Había un acuerdo general en establecer el derecho del Bautismo de infantes apelando a la Escritura y particularmente a la doctrina bíblica del pacto. Los hijos de los creyentes son hijos del pacto y por lo tanto tienen derecho al sacramento. Sin embargo, en cuanto a las implicaciones de las relaciones respecto al pacto, las opiniones difieren. Según unos, ello autoriza la asunción de que los hijos de los padres creyentes son regenerados hasta que se demuestre lo contrario en doctrina o en la vida. Otros, profundamente conscientes del hecho de que tales hijos frecuentemente crecen sin mostrar señal alguna de vida espiritual, dudaron en aceptar tal teoría. Ellos admitían que era muy posible la regeneración antes del Bautismo, pero preferían dejar abierta la pregunta de si los hijos elegidos son regenerados antes, en (durante), o quizás mucho después del bautismo. Se sentía que los casos variaban y que no se conformaban a una regla general.

En concordancia con esta idea, el efecto espiritual del Bautismo como un medio de gracia, no se limitaba al tiempo de la administración del sacramento. Algunos consideraban al bautismo como nada más que un signo de un pacto externo. Bajo la influencia de los socinianos, arminianos y anabautistas llegó a ser bastante común, en algunos círculos, negar que el bautismo era un sello de gracia divina, y a considerarlo como un mero acto de profesión de parte del hombre.

2.3. *LA CENA DEL SEÑOR*

a. ***Desarrollo de la doctrina antes de la Reforma.*** Al principio, la Cena del Señor era acompañada de una comida común, para lo cual la gente traía los ingredientes necesarios. Estos dones eran llamados oblaciones y sacrificios, y eran bendecidos por el obispo con oración y acción de gracias. En el transcurso del tiempo, de esta práctica se derivaron nombres como, *prosphorai* (oblaciones), *thusiai* (sacrificios), y *eucharistia* (acción de gracias); y estos nombres se aplicaron a la misma Cena del Señor. Esto fue un tanto inocuo en sí mismo, pero condujo a un peligroso desarrollo cuando la idea clerical fue fortalecida y el obispo llegó a ser un sacerdote. Luego la acción de gracias se consideró como una consagración de los elementos en la Cena del Señor, y la Cena misma asumió el carácter de un sacrificio presentado por el sacerdote (obispo). A su vez, esto afectó la comprensión de la unión sacramental. La concepción simbólica o espiritual encontrada en Orígenes, y también esencialmente en Eusebio, Basilio, Gregorio Nacianceno, y otros, fue suplantada por la doctrina de que la carne y sangre de Cristo estaban, de alguna manera, combinadas con el pan y el vino en el sacramento (Cirilo, Gregorio de Nicea, Crisóstomo, Juan de Damasco), y a la vez, esto pasó a la doctrina de la transubstanciación.

El desarrollo de la doctrina de la Cena del Señor fue más lenta en el Oriente, pero condujo al mismo resultado. Agustín admitía que, en cierto sentido, el sacramento era el cuerpo de Cristo, y en el lenguaje de la Escritura, frecuentemente habló del pan y del vino como la carne y la sangre de Cristo. Al mismo tiempo distinguió claramente entre el signo y la cosa significada, y afirmó que la sustancia del pan y del vino permanece sin cambiar. Enfatizó el aspecto conmemorativo del rito, y sostenía que los malvados, aunque reciban los elementos, no participan del cuerpo. Incluso protestó contra la reverencia supersticiosa que muchos en su tiempo daban a la ordenanza. En realidad, las opiniones de Agustín retardaron, por largo tiempo, el desarrollo pleno de la teoría realista.

Durante la Edad Media, la doctrina enseñada por Agustín, gradualmente dio paso a la doctrina de la Iglesia Católico-romana. En el año 818, Paschasius Radbert propuso formalmente la doctrina de que, mediante el poder divino, en el sacramento, los elementos materiales son *literalmente cambiados en* el mismo cuerpo que fue nacido de María, y que la apariencia externa del pan y del vino, después de la consagración, son un mero velo que engaña a los sentidos.

Los principales teólogos de ese entonces se opusieron a esta doctrina, particularmente Rabanus Maurus y Ratramnus, señalando que la nueva enseñanza confunde el signo con la cosa significada y reemplaza la fe por un craso materialismo. Sin

embargo, la nueva doctrina fue defendida por Gerbert (1003), y pronto después llegó a ser un tema de una furiosa controversia. Alrededor del año 1050 Berenger de Tours afirmó que el cuerpo de Cristo estaba realmente en la Eucaristía, no en esencia, sino en poder; que los elementos eran transformados pero no en sustancia; y que con el fin de asegurar este cambio y poder, eran necesarios no meramente la consagración sino también la fe del recipiente.

Lanfranc (1089) y Humbert (1059) se opusieron vigorosamente a estas opiniones, e hicieron la burda declaración que «el mismo cuerpo de Cristo era verdaderamente asido por las manos del sacerdote, quebrado y masticado por los dientes de los fieles.» Esta opinión fue finalmente definida por Hidelbert de Tours (1133), y designada como la doctrina de la *transubstanciación*. Esta llegó a ser un artículo de fe, al ser formalmente adoptada por el Cuarto Concilio Laterano en 1215. Para los escolásticos esta doctrina planteaba muchos grandes problemas, tales como aquellos referidos a la duración del cambio efectuado, la relación entre substancia y accidentes, la manera en que Cristo estaba presente en ambos elementos y en cada parte de ellos, la adoración de la hostia, etc, etc.

El Concilio de Trento trató el tema de la Eucaristía tal como se describe en la sesión XIII de sus Decretos y Cánones. La esencia de lo que contiene en sus ocho capítulos y once cánones puede ser expuesta así: Jesucristo está, verdadera, real y substancialmente presente en el santo sacramento. El hecho de que Él está sentado a la diestra de Dios según el modo natural de existencia no excluye la posibilidad de que no pueda estar presente en muchos otros lugares al mismo tiempo de acuerdo a un modo

de existencia superior, espiritual y sobrenatural.

Nosotros podemos no estar en la capacidad de explicar cómo, pero podemos concebir la posibilidad de su presencia substancial y sacramental en varios lugares simultáneamente. Mediante las palabras de consagración, la totalidad de la substancia es transformada en el cuerpo y la sangre de Cristo. El Cristo entero está presente en cada una de las especies y en cada partícula de ambas especies, de tal manera que el que recibe una partícula de la hostia, recibe el Cristo entero. Él está presente no sólo en el momento de la administración, sino también antes de la recepción de los elementos por el comulgante, pues el Señor llamó al pan su cuerpo incluso antes de que los discípulos lo recibiesen. En vista de esta presencia de Cristo en la Eucaristía, la adoración de la hostia y el festival del *Corpus Christi*, no son sino naturales.

Los principales efectos del sacramento son: «Incremento de la gracia santificadora, gracias actuales especiales, remisión de pecados veniales, preservación del pecado grave (mortale), y la esperanza confidente de la salvación eterna.»

b. La doctrina de los Reformadores y de la teología posterior. Todos y cada uno de los reformadores rechazaron la teoría de la Santa Cena sacrificial y la doctrina medieval de la transubstanciación, pero sólo pudieron estar de acuerdo en este punto. Sus caminos se apartaron cuando ellos mismos se dedicaron a elaborar una doctrina bíblica positiva de la Cena del Señor. Al principio, Lutero enseñó que el pan y el vino eran signos y sellos del perdón de pecados, pero luego adoptó otro punto de vista, en el cual se opuso a la interpretación figurativa que Zwinglio hacía de las palabras de la ins-

titución. Lutero afirmó la necesidad de tomar estas palabras literalmente, asumiendo así una presencia real y corporal de Cristo en la Santa Cena. Al mismo tiempo rechazó la doctrina católico-romana de la transubstanciación, sutstituyéndola por la doctrina de la consubstanciación, la cual fue defendida extensivamente por Ockham en su *De Sacramento Altaris*. En su Catecismo Mayor, Lutero se expresa así: «El mismo cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo están en y bajo el pan y el vino, por la palabra de Cristo, instituida y dada a los cristianos para comer y beber.» Según Lutero el cuerpo es recibido también por los no creyentes que participan del sacramento, pero sólo para su condenación.

Zwinglio se opuso especialmente a la idolatría de la misa, y negó absolutamente la presencia corporal de Cristo en la Cena del Señor. Él interpretaba figurativamente las palabras de la institución, tomando la palabra «es» como equivalente de «significa», tal como sucede en Génesis 41:26; Juan 10:9; 15:1. Él veía en el pan y el vino, meros símbolos; y en el sacramento en sí mismo, un acto de conmemoración. Sin embargo, no negaba la presencia espiritual de Cristo. Él dice: «El verdadero cuerpo de Cristo está presente a la contemplación de la fe, pero que su cuerpo natural esté real y actualmente presente en la Cena, o que sea comido por nuestras bocas... constantemente nosotros afirmamos que es un error repugnante a la Palabra de Dios.» Aunque Zwinglio dice, «no hay nada sino conmemoración en la Eucaristía» sin embargo, también usa expresiones que parecen apuntar a una significación más profunda. Su posición no es totalmente clara.

Calvino mantuvo una posición media. Estuvo de acuerdo con Zwinglio en rechazar absolutamente la

presencia corporal, local y substancial de Cristo en la Cena del Señor. Pero tenía especialmente dos objeciones a la opinión del reformador Suizo, a saber: (1) Que Zwinglio enfatiza la actividad de los creyentes antes que el misericordioso don de Dios en el sacramento, y por lo tanto concibe la Cena del Señor, unilateralmente, como una acto de profesión; y (2) Que Zwinglio ve en el comer el cuerpo de Cristo ni más ni menos que una expresión de creer en su nombre y confianza firme en su muerte. Aunque negaba la presencia corporal y local de Cristo en la Cena del Señor, sin embargo, concordaba con Lutero en que, Cristo está real y esencialmente presente, en su entera persona, y que es recibido como tal por los creyentes. Su opinión es sucinta y correctamente expresada por Sheldon cuando dice: «En breve la teoría fue que la humanidad glorificada de Cristo es una fuente de virtud o eficacia espiritual. Que esta eficacia es mediada por el Espíritu Santo para con el creyente que recibe los elementos eucarísticos, y que de acuerdo con esto el cuerpo de Cristo está presente en la eucaristía en virtud de su eficacia. Que el acto de comer el cuerpo de Cristo es enteramente espiritual, por medio de la fe, que los no creyentes no tienen parte en éste, y que una masticación oral está fuera de discusión.» (Ver, *History of Christian Doctrine*, II, p. 207.) Esta opinión fue incorporada en las confesiones reformadas, y llegó a ser la propiedad común de la teología reformada. En cuanto a este tema, los treinta y nueve artículos de la Iglesia Anglicana no son muy definidos.

Después de la Reforma, la concepción de Zwinglio acerca de la Cena del Señor encontró favor en algunos círculos. Algunas veces se la consideraba como

un sacramento de un pacto puramente externo, al cual tenían derecho todos aquellos que no habían ofendido. Así pues, el camino fue preparado para el racionalismo, que adoptó las opiniones de los socinianos, los arminianos y los menonitas, quienes veían en la Cena del Señor solamente un memorial, un acto de profesión, y el medio para un mejoramiento moral. Bajo la influencia de Schleiermacher el carácter objetivo del sacramento como medio de gracia nuevamente fue enfatizado. Muchos de los teólogos de la posición intermedia (Vermittellungstheologen) rechazaron la consubstanciación luterana y la *manducatio oralis*[27]; y se aproximaron a la doctrina de Calvino al enseñar que Cristo está espiritualmente presente en la Cena del Señor, y que en el sacramento Él imparte sus bendiciones espirituales a los creyentes. Otros tales como, Scheibel, Rudelbach, y Philippi reafirmaron la posición luterana. En Inglaterra, el Movimiento de Oxford marca un retorno hacia la posición de Roma. Muchos del partido de la Iglesia Alta enseñan que los elementos consagrados, en la Cena del Señor, son realmente, sea ello místicamente, el cuerpo y la sangre de Cristo.

[27] Que significa: «masticación oral.» N. del Tr.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Cuáles son las marcas de un sacramento? ¿Son los sacramentos necesarios para la salvación? ¿Defienden los católico-romanos la posición de que sus sacramentos fueron instituidos por Jesús? ¿Qué fundamentos bíblicos aducen ellos para sus varios sacramentos? ¿Cómo surgió la idea de la regeneración bautismal? ¿En qué difería la doctrina del Bautismo de los anabautistas de la de los reformadores? ¿En qué basan ellos su negación del bautismo de niños? ¿Cómo se originó la idea sacrificial de la Cena del Señor? ¿Por qué los católico-romanos niegan la copa al laicado? ¿Cómo concibió Calvino la presencia de Cristo en la Cena del Señor?

BIBLIOGRAFÍA

Wall, *History of Infant Baptism*; Dimock, *The Doctrine of the Sacarments*; Herbert, *The Lord's Supper, History of Uninspired Teaching*; Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl*; Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp.277-299; II, pp.67-86, 319-377; III, pp.140-173, 219-226, 374-381; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp.227-247; II, pp.398-413, 455-463, 527-537, 588-595, 613-619, 688-702; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.136-144, 270-281, 388-404; II, pp.191-212, 382-388; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.180—189, 338-356; II, pp.272-396; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp.189-207; Cunningham, *Historical Theology*, II, pp.121-154; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrines*, cf. Indice.

LA DOCTRINA DE LAS ÚLTIMAS COSAS

I. EL ESTADO INTERMEDIO

La doctrina de la cosas últimas nunca fue el centro de la atención; es una de las doctrinas menos desarrolladas, y por lo tanto no requiere de una discusión elaborada. Sus elementos principales han sido un tanto constantes, los que prácticamente constituyen todo el dogma de la Iglesia respecto a las cosas futuras. Ocasionalmente, puntos de vista desviacionistas ocuparon un lugar más o menos importante en la discusión teológica, pero éstos no fueron incorporados en las Confesiones de la Iglesia. Podría ser que, como supone el Dr. Orr, en la actualidad hayamos llegado a un punto de la historia en el que, la doctrina de las cosas últimas recibirá mayor atención y se desarrollará más.

Los Padres apostólicos no llegaron a reflexionar acerca del estado intermedio. Según la opinión común de sus tiempos, los píos al morir inmediatamente heredaban la gloria celestial preparada para ellos, y los malvados inmediatamente sufren el castigo

del infierno. Cuando llegó a ser claro que Cristo no retornaría inmediatamente, entonces los padres de la Iglesia empezaron a reflexionar acerca del estado entre la muerte y la resurrección. Uno de los primeros fue Justino, quien dijo: «Las almas de los píos están en un lugar mejor, las de los injustos y malvados están en un lugar peor, esperando el tiempo del juicio.» Él denunció como herejes a los que decían que «las almas de los que mueren son llevadas al cielo.»

La opinión general de los Padres, tales como Ireneo, Tertuliano, Hilario, Ambrosio, Cirilo, e incluso Agustín, era que los muertos descendían al hades, un lugar con varias divisiones, donde permanecían hasta el día del juicio, o hasta que ellos sean suficientemente purificadas, como lo sostenía Agustín. En la medida que llegó a ser claro que la venida de Cristo estaba muy lejana, se hacía crecientemente difícil mantener la idea del hades como una habitación meramente temporal y provisional para los muertos. Muy pronto se hizo una excepción, para el caso de los mártires quienes, según Tertuliano, eran inmediatamente admitidos a la gloria. El hecho de que Cristo haya descendido al hades era interpretado como que había tenido el efecto de liberar, del *limbus patrum*, a los santos del Antiguo Testamento. Es más, cuando la doctrina de la meritoriedad de las buenas obras llegó a ser predominante, se enseñaba que aquellos que eran diligentes en realizarlas, merecían pasar al cielo inmediatamente. Así pues, gradualmente se le robó al hades sus habitantes *justos*. Finalmente, los malvados fueron más o menos los únicos que quedaban allí, y entonces se empezó a considerar al hades como un lugar de castigo, algunas veces identificado con

el gehena. Orígenes enseñó explícitamente que, Cristo transportó a todos los justos de las épocas pasadas del hades al paraíso, el cual desde aquél tiempo en adelante llegó a ser el destino de todos los santos que morían.

En conexión con la idea de que muchos cristianos, al momento de morir, no son suficientemente santos como para entrar en la región de eterna felicidad, gradualmente ganó actualidad la convicción de que éstos eran sujetos a un proceso de purificación más allá de la tumba. Los Primeros Padres de la Iglesia ya hablaban de un fuego purificador, al cual algunos de ellos lo localizaban en el paraíso, otros lo asociaban con la conflagración final. Ellos no siempre tenían en mente un fuego literal o material, sino que frecuentemente pensaron meramente en una prueba o disciplina espiritual. Orígenes concibió el hades, el gehema, y también la conflagración final al final del mundo, como un fuego purificador. Varios de los posteriores Padres de la Iglesia tanto griegos como latinos, tales como los tres capadocianos, Ambrosio, Ephraem, Agustín y otros, abrigaron la idea de un fuego purgador en el estado intermedio.

Fue especialmente en el Occidente donde se desarrolló la idea de un fuego purgador especial. Gregorio el Grande ya enfatizaba esta idea como un asunto de una doctrina incuestionable. El dice: «*Debe creerse* que hay, por algunas faltas menores, un fuego purgador antes del juicio.» De ahí que, comúnmente, se le llame «el inventor del purgatorio.» Él fue también el primero que propuso claramente la idea (vagamente abrigada por otros mucho antes que él) de liberación de este fuego mediante oraciones intercesorias y mediante oblaciones. Los

escolásticos medievales y los místicos fueron muy explícitos en su descripción del purgatorio, y la mayoría de ellos estaban convencidos que éste era un fuego material. La Iglesia griega nunca aceptó de buena gana las crasas ideas corrientes en el Occidente.

La localización del purgatorio también era discutida, y se consideró generalmente como aquella división del hades que está más cerca al infierno. A una pequeña distancia del purgatorio estaba el *limbus infantum*, el lugar donde, según los escolásticos, están confinados los niños que murieron sin el bautismo, sin sufrir realmente un dolor positivo, pero aún así dejados fuera del cielo para siempre. Aún más lejos del infierno se suponía estaba el *limbus patrum*, que se llamaba también »paraíso» o «el seno de Abrahán», donde se creía que estaban retenidos los santos del Antiguo Testamento, hasta cuando Cristo descendió al hades. La doctrina del purgatorio fue solemnemente confirmada por el Concilio de Trento en 1546. Fue en conexión con esta doctrina que creció en la Iglesia, la viciosa práctica de la venta de indulgencias.

La doctrina del purgatorio fue resistida por los precursores de la Reforma, como Wyclif y Huss, hacia el final de la Edad Media. Lutero estalló contra las prácticas perniciosas que crecieron en la Iglesia en conexión con la doctrina del purgatorio, y todos y cada uno de los Reformadores, rechazaron toda esta doctrina por ser contraria a la Escritura. Los Artículos de Esmacalda hablan del purgatorio como perteneciente a «la nidada de sabandijas de la idolatría, engendrada por la cola del dragón.» Además, en los treinta y nueve artículos de la Iglesia Anglicana se declara que «la doctrina católica concerniente al purgatorio...es una cosa tonta vanamente inventada, y sin fundamento en la Escritura.»

II. LA SEGUNDA VENIDA Y LA ESPERANZA MILENIAL

A los primeros cristianos se les enseñó a esperar el retorno de Cristo, y aun en el Nuevo Testamento es evidente que algunos esperaban un rápido retorno. La interpretación literal de Apocalipsis 20:1-6 llevó a algunos de los Primeros Padres de la Iglesia, a distinguir entre una primera y segunda resurrección, y a creer en la intervención de un reino milenial. Algunos de ellos acariciaban las esperanzas mileniales y se figuraban las felicidades de la época futura de una manera crasamente materialista. Esto es especialmente verdad en el caso de Papías e Ireneo. Otros tales como, Barnabas, Hermas, Justino y Tertuliano, aunque enseñaban esta doctrina, evitaron sus extravagancias. La doctrina milenial también encontró favor en Cerinto, los ebionitas y los montanistas. Pero no es correcto decir, como lo hacen los premilenialistas, que esta doctrina fue *generalmente* aceptada en los tres primeros siglos. La verdad del asunto es que los adherentes a esta doctrina fueron un número limitado. No hay vestigio de ésta en Clemente de Roma, Ignacio, Policarpo, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio, y otros importantes Padres de la Iglesia.

El milenialismo de la Primera Iglesia fue gradualmente superado. Cuando los siglos pasaban sin el retorno de Cristo, cuando las persecuciones cesaron, y cuando el cristianismo recibió una base segura en el Imperio Romano, e incluso, cuando llegó a

ser la religión del Estado, el anhelo apasionado por la aparición de Jesucristo muy naturalmente dio lugar a una adaptación de la Iglesia a su presente tarea. La interpretación alegórica de la Escritura, introducida por la escuela alejandrina, y patrocinada especialmente por Orígenes, tuvo también un efecto negativo sobre las esperanzas mileniales. En Occidente la poderosa influencia de Agustín, por su identificación de la Iglesia con el Reino de Dios fue instrumental en volver los pensamientos de la Iglesia desde lo futuro a lo presente. Agustín enseñó a los cristianos a buscar el milenio en la presente dispensación cristiana.

Durante la Edad Media, el milenialismo fue generalmente considerado como una herejía. Es verdad que, hubo aquí y allá, esporádicos y fugaces brotes de esperanza milenial en las sectas, pero éstas no ejercieron ninguna influencia profunda. En el siglo décimo, hubo una expectación generalizada de la cercanía del fin del mundo, pero no fue acompañada de esperanzas mileniales, aunque fue asociada con la idea de una inminente venida del Anticristo. El arte cristiano escogió, frecuentemente, sus temas de la escatología. El himno *Dies Irae* resonaba los terrores del juicio venidero, los pintores representaban el fin del mundo en los lienzos, y Dante dio una vívida descripción del infierno en su *Divina Comedia*.

En el tiempo de la Reforma, la doctrina del milenio fue rechazada por las Iglesias protestantes, pero revivió en algunas de las sectas, tales como en la de los anabautistas más fanáticos, y la de los «Hombres de la Quinta Monarquía».[28] Lutero

[28] Los Hombres de la Quinta Monarquía era el nombre con que se designaba a una secta que surgió en Inglaterra en tiempos de Oliverio Cromwel. N. de Revisión, aportada por Rev. John MacPherson.

burlonamente rechazó «el sueño» de que habría un Reino de Cristo precedente al día del juicio. La Confesión de Augsburgo condena a aquellos «que en la actualidad diseminan ideas judías, que, antes de la resurrección de los muertos, los píos ocuparán el reino del mundo, y los malvados serán suprimidos en todas partes.» (Art. XVII) Y la Segunda Confesión Helvética dice: «Además, condenamos los sueños Judíos de que, antes del día del juicio habrá una edad de oro sobre la tierra, y los píos poseerán los reinos del mundo, y que sus malvados enemigos serán hollados.» (Capítulo XI)

Sin embargo, un cierto tipo de milenialismo hizo su aparición en el siglo XVII. Hubo varios teólogos luteranos y reformados que, aunque rechazaban la idea de un reino visible de Cristo en la tierra por mil años, defendían la idea de una concepción más espiritual del milenio. Su punto de vista sobre el tema era que, antes del fin del mundo y de la venida de Jesucristo, habrá un período en el que la presencia espiritual de Cristo será experimentada en un medida inusual, al que seguirá un avivamiento religioso universal. El Reino de Jesucristo sobresaldrá como un Reino de paz y justicia. Esta fue la forma temprana del post-milenialismo en distinción del pre-milenialismo.

Durante los siglos XVIII y XIX la doctrina del milenio otra vez encontró favor en algunos círculos. Fue defendida por la escuela de Bengel y más recientemente por Erlangen, y contó entre su número a hombres tales como, Hofmann, Delitzsch, Auberlen, Rothe, Elliot, Cumming, Bickersth, los hermanos Bonar, Alford, Zahn, y otros. Hay gran variedad de opinión entre aquellos pre-milenialistas en cuanto al orden de los eventos finales y a la actual

condición de las cosas durante el milenio. Se han hecho repetidos intentos de fijar el tiempo del retorno de Jesucristo, el que con gran seguridad se declara que será inminente, pero hasta el presente momento, todos los cálculos han fracasado. Aunque en nuestros días hay una creencia generalizada, especialmente en Estados Unidos, que el retorno de Cristo será seguido de un reino temporalmente visible de Cristo sobre la tierra, sin embargo, el peso de la opinión teológica está en contra de esto. En los círculos liberales, ha hecho su aparición una nueva forma de post-milenialismo. El esperado reino consistirá de un nuevo orden social «en el cual la ley de Cristo prevalecerá, y en el cual, su predominancia resultará en paz, justicia, y un glorioso florecer de las presentes fuerzas espirituales.» Esto es lo que Rauschenbusch tiene en mente cuando dice: «Necesitamos una restauración de la esperanza milenial.» (*A Theology for the Social Gospel*, pp. 224.) Sin embargo, hasta el presente momento, la doctrina del milenio nunca ha sido incluida en ninguna Confesión, y por lo tanto no puede considerarse como un dogma de la Iglesia.

III. LA RESURRECCIÓN

La mayoría de los Primeros Padres de la Iglesia creían en la resurrección del cuerpo, es decir, en la identidad del futuro cuerpo con la del presente. Las opiniones de Clemente de Alejandría son un tanto inciertas, pero es claro que Orígenes, aún cuando defendía la doctrina de la Iglesia contra Celso, rechazaba la idea de que un cuerpo idéntico sería resucitado. Él describía el cuerpo resucitado como un cuerpo refinado y espiritualizado. Algunos de los Padres de la Iglesia compartían esta idea, pero la mayoría de ellos sostenían que el cuerpo resucitado sería, en cada aspecto, idéntico con el cuerpo formado en la vida presente. Al principio Agustín concordaba con Orígenes, pero finalmente aceptó la opinión predominante, aunque no consideraba necesario asumir que las presentes diferencias en estatura y tamaño continuarían en la vida venidera. En realidad, él creía que en la resurrección el cuerpo de todos tendría la estatura de un hombre completamente desarrollado. Sin embargo, Jerónimo insistía en la identidad de los mismos dientes y del mismo pelo. En general, podría decirse que en el Oriente se manifestó una tendencia a adoptar una idea más espiritual de la resurrección que en el Occidente. Los dos Gregorios, Crisóstomo, y Sinesio, concordaban con Orígenes en lo géneral. Juan de Damasco afirmó la restitución del mismo cuerpo, pero estaba satisfecho con la idea de identidad que se sugiere con la analogía de la semilla y la planta. Los que creían en el futuro milenio hablaban de una doble resurrección, una de los píos al inicio del reino milenial y otra de los malvados al final de éste.

Los escolásticos especularon, en su manera común, acerca del cuerpo resucitado. Sus especulaciones eran un tanto fantasiosas y de poco valor permanente. Tomás de Aquino parecía tener información especial sobre este tema. Él nos informa que, los que están vivos al tiempo de la venida de Cristo morirán primero, y luego resucitarán nuevamente con el resto de los muertos. La resurrección tendrá lugar hacia el atardecer. La sustancia que existía al momento de la muerte resucitará. Todo será como en la flor de la edad. El cuerpo será tangible, pero fino y ligero,

y no sujeto a crecimiento. En obediencia al impulso del alma se moverá veloz y fácilmente. Por otro lado, los cuerpos de los malvados serán feos y deformes y capaces de mucho sufrimiento, aunque serán incorruptibles.

Los teólogos del período de la Reforma estaban bastante de acuerdo en que el cuerpo resucitado sería idéntico con el presente cuerpo. Esta doctrina está también incorporada en los documentos Confesionales de las Iglesias de la Reforma. Con el avance de la ciencia física, se acentuaron algunas de las dificultades de las que estaba cargada, y como resultado el liberalismo religioso moderno o niega la resurreccion descaradamente, o explica las descripciones bíblicas de ésta como una representación figurativa de la idea de que la completa personalidad humana con todos sus poderes continuará existiendo después de la muerte. Para muchos, en la actualidad, esta idea es muy popular.

IV. EL JUICIO FINAL Y LAS RECOMPENSAS FINALES

Los Padres de la Iglesia de mayor antigüedad, tienen muy poco que decir acerca del juicio final, pero generalmente enfatizan su certeza. La mayoría de ellos son de la opinión de que, los santos en el cielo gozarán diferentes grados de felicidad, proporcional con las virtudes que los adornaron en la tierra. Algunos de sus escritos abundan con descripciones sensuales de los placeres del mundo futuro. Sin embargo, los escritos de Orígenes, reflejan una concepción más espiritual. El castigo de los malvados fue, generalmente, entendido como eterno; en

esto Orígenes fue la excepción. Es verdad que él también habla del castigo eterno en sus discursos populares, pero en su *De Principiis* tiende a descartarlo totalmente. Es más, él no concibe el castigo futuro como puramente espiritual. Realmente lo entendió como un castigo pero que extiende esperanza, incluso, a los malvados, y expresa su creencia en la restauración final de todas las cosas.

Los Padres más tardíos también permanecieron firmes en la convicción de que cuando llegue el fin del mundo habrá un juicio final. Pero hablaron de éste en una manera altamente retórica, mayormente, sólo como otro de los eventos escatológicos, sin transmitir información definida. Agustín procede sobre la asunción de que las descripciones bíblicas del juicio final son figuradas. Expresa la convicción de que Cristo viene a juzgar los vivos y los muertos, pero sostiene que la Escritura deja como incierta la duración de este juicio.

No hubo unanimidad de opinión en cuanto a lo que constituirá la felicidad del cielo. Un conocimiento más plenamente desarrollado, relación con los santos, liberación de las cadenas del cuerpo, y verdadera libertad, son algunos de los elementos sobresalientes que se mencionaban. Los sufrimientos de los condenados eran considerados como lo opuesto a las felicidades del cielo. Algunos creían en grados de felicidad y de tormento, aunque ambos eran considerados como eternos. La mayoría de los Padres de la Iglesia aceptaban la idea de un fuego material, aunque otros suponían que el castigo de los malvados consistiría principalmente en la separación de Dios y en una conciencia de su propia iniquidad.

Los escolásticos pusieron atención particular a la localización del cielo y el infierno. Según ellos,

el cielo está dividido en tres partes, a saber: (1) Los cielos visibles (el firmamento), (2) el cielo espiritual, la morada de santos y ángeles, y, (3) El cielo intelectual, donde los benditos gozan la visión inmediata de Dios. Ellos tàmbién concibieron que el infierno estaba dividido en diferentes departamentos: (1) Infierno propiamente dicho, la habitación de los diablos y de los condenados, y, (2) Regiones que podrían ser llamadas intermedias entre el cielo y el infierno, de las cuales hay tres: (a) El purgatorio en estrecha proximidad al infierno, (b) el *limbus infantum*, donde permanecen los niños que no han sido bautizados, y, (c) el *limbus patrum*, el hogar de los santos del Antiguo Testamento.

Los Reformadores estuvieron contentos con la afirmación de la simple doctrina de la Escritura, de que Cristo vendrá otra vez a juzgar al mundo. Fueron cuidadosos en distinguir entre el juicio general al fin del mundo y el juicio secreto o particular que tiene lugar en la muerte de cada individuo. Se entendía que el propósito del primero era la vindicación de la justicia divina y el otorgamiento de las recompensas finales. Compartían la creencia común en la eterna felicidad del cielo y los tormentos eternos del infierno. Algunos anabautistas enseñaban la doctrina del restauracionismo, y algunos socinianos, enseñaban la doctrina de la aniquilación de los malvados. Algunos teólogos protestantes sostenían la opinión que el fuego material jugará una parte en el castigo eterno de los malvados; otros fueron evasivos en cuanto a este tema; y otros interpretaban de manera figurada todo lo que la Biblia dice acerca del fuego. La doctrina de los castigos y recompensas en el futuro, tal como enseñó la Reforma, permanece la doctrina oficial de las iglesias hasta hoy, aunque a partir de mediados del siglo pasado la doctrina de la inmortalidad condicional ha gozado de gran popularidad en algunos círculos.

Solamente los cien por ciento Universalistas (y son pocos) creen en una salvación universal y en la restauración de todas las cosas en el sentido absoluto de la palabra.

PREGUNTAS PARA PROFUNDIZAR EL ESTUDIO

¿Es verdad que el milenialismo fue la doctrina generalmente aceptada por la Iglesia en los siglos segundo y tercero? ¿Cómo se explica ésta en la Iglesia Primitiva? ¿Era todo el milenialismo del mismo tipo incluso en aquél tiempo? ¿Cuál era la opinión de Agustín acerca del milenio? ¿Qué pude decirse a favor de su opinión? ¿Cómo se explica la repetida reOcurrencia del milenialismo? ¿Son las confesiones de las iglesias favorables o desfavorables hacia la doctrina del milenio? ¿Animaron los reformadores las esperanzas mileniales? ¿Es el pre-milenialismo de hoy el mismo que el milenialismo de los primeros siglos? ¿Cómo intentaron los escolásticos probar la idea del purgatorio con la Escritura? ¿Favorece la Escritura la idea de que los muertos están en cierto lugar intermedio, que ni el cielo ni el infierno? ¿Quién enseñó la doctrina del sueño del alma y cuáles eran sus fundamentos? ¿Cuáles son las doctrinas de la inmortalidad condicional y de la segunda prueba? ¿Qué sectas creen en la aniquilación de los malvados? ¿Encuentra considerable favor la doctrina de la restauración universal?

BIBLIOGRAFÍA
Mackintosh, *Immortality and the Future* Chapter V; Brown, *The Christian Hope*, Chapter VIII; Alger, *Critical History of the Doctrine of a Future Life*; Hoekstra, *Het Chiliasme*, pp.9-59; Case, *The Millennial Hope*; Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp.301-322; II, pp.87-105, 378-405; III, pp.173-175, 226-229, 382-390; Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp.247-256; II, pp.413-417; Shedd, *History of Christian Doctrines*, II, pp.389-419; Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp.145-155, 282-290; II, pp.213-217, 389-399; Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp.231-253; Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp.105-107, 457-463; II, pp.418-437; Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, Cf. Indice; Addison, *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind.*

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA EN TODO EL LIBRO

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Allen, *The Continuity of Christian Thought*, Boston, 1885.
Boardman, *A History of New England Theology*, New York, 1899.
Cunningham, *Historical Theology*, Edinburgh, 1870.
Crippen, *History of Christian Doctrine*, Edinburgh, 1883.
Fisher, *History of Christian Doctrine*, New York, 1901.
Foster, *A History of New England Theology*, Chicago, 1907.
Hagenbach, *History of Doctrines*, Edinburgh, 1880.
Harnack, *History of Dogma*, Boston, 1897-1905.
Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, New York, 1893.
Klotsche, *An Outline of the History of Doctrines*, Burlington, 1927.
Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, Groningen, 1902.
MacGiffert, *History of Christian Thought*, New York, 1932-33.
Neander, *History of Christian Dogmas*, London, 1858.
Orr, *The Progress of Dogma*, New York, 1902.
Otten, *Manual of the History of Dogmas*, St. Louis, 1922.
Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrines*, Texas, 1,964/65.
Shedd, *History of Christian Doctrine*, New York, 1889.
Sheldon, *History of Christian Doctrine*, New York, 1886.
Thomasius, *Dogmengeschichte*, Erlangen, 1874.

ESPECIALIZADA

Addison, *Life Beyond Death*, New York, 1932.
Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1913.
Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928.
Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, 1936.
Bruce, *The Humiliation of Christ*, New York, 1901.
Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Edinburgh, 1867.
Candlish, *The Kingdom of God*, Edinburgh, 1884.
Case, *The Millennial Hope*, Chicago, 1918.
Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen, 1918.
De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*, Grand Rapids, 1913.
Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*, London, 1908.
Dorner, *History of Protestant Theology*, Edinburgh, 1871.
Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl*, Frankfort a.M., 1845.
Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam, 1935.
Emerton, *Unitarian Thought*, New York, 1916.
Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford, 1934.
Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, New York. Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, Columbia,1890.
Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*, Oxford y Cambridge, 1881.
Herbert, *The Lord's Supper, Uninspired Teaching*, London, 1897.
Henderson, *The Religious Controversies of Scotland*, Edinburgh, 1905.
Heppe, *Dogmatik des Deutschen Protestantismus in sechzenten Jahrhundert*, Gotha, 1857.
Heppe, *Geschichte des Pietismus*.
Hoekstra, *Het Chiliasme*, Kampen, 1903.
Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita*, Leipzig, 1903.
Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*, London, 1907.
Innes, *Church and State, A Historical Handbook*, Edinburgh.
Impeta, *De Leer der Heiligmaking en Volharding bij Wesley en Fletcher*, Leiden, 1903.
Kerr, *A God-Centred Faith*, New York, 1935.
Köstlin, *The Theology of Luther*, Philadelphia, 1897.

Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, Breukelen, 1897.
Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, London, 1902.
Mackintosh, H. R., *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, New York, 1912.
Mackintosh, H. R., *Immortality and the Future*, New York, 1917.
Mackintosh, R., *Christianity and Sin*, New York, 1914.
Mackintosh, R., *Historic Theories of the Atonement*, London, 1920.
Mathews, *The Growth of the Idea of God*, New York, 1931.
Mathews, *The Atonement and the Social Process*, New York, 1930.
McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, 1911.
McGiffert, *The Rise of Modern Religious Ideas*, New York, 1915.
Macpherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, Edinburgh, 1903.
Moore, *Protestant Thought Since Kant*, New York, 1922.
Morgan,*The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, London, 1928 .
Moxon, *The Doctrine of Sin*, New York, 1922.
Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, New York, 1916.
Olthuis, *De Doopprakti jk der Gereformeerde Kerken in Nederland*, Utrecht, 1928.
Orchard, *Modern Theories of Sin*, London, 1909.
Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, London, 1896.
Peters, *The Theocratic Kingdom*, New York, 1884.
Ritschl, *History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh, 1872.
Robertson, *Regnum Dei*, New York, 1901.
Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh, 1920.
Rutgers, *Premillennialism in America*, Goes, 1930.
Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, New York, 1910.
Schaff, *Creeds of Christendom*, New York, 1877.
Schweitzer, *Die Protestantischen Centraldogmen*, Zürich, 1854.
Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, New York, 1905
Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century*, London, 1913.

Swete, *The Forgiveness of Sins*, London, 1917.
Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, Utrecht, 1882.
Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge, 1906.
Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*, 1879.
Walker, *The Theology and Theologians of Scotland*, Edinburgh, 1888.
Wall, *History of Infant Baptism*, Oxford, 1836.
Warfield, *Calvin and Calvinism*, London, 1931.
Warfield, *Studies in Perfectionism*, London, 1931.
Wiggers, *Augustinianism and Pelagianianism*, Andover, l840.
Workman, *Christian Thought to the Reformation*, New York, 1911.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE TEMAS